# 

الاعمال الفكرية

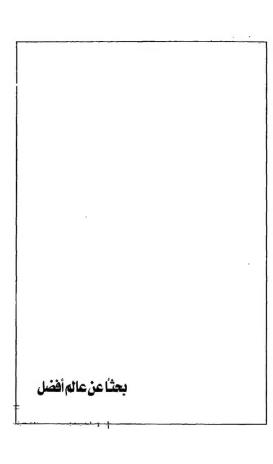
# بعثاعن عالم أفضل

كسارل يتويسر

ترجه د أحمد مستجير







# بحثاعن عالم أفضل

تألیف : کــارل پـوپـر ترجمة : د. أحمد مستجیر



## مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة برعاية السيدة سوراق مبارك (سلسلة الأعمال الفكرية)

بحثًا عن عالم أفضل

تأليف : كارل پوپر ترجمة: د. أحمد مستجير

الجهات المشاركة: جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة وزارة الإعلام

وزارة التعليم

الفنان: محمود الهندى وزارة التنمية الريفية

المجاس الأعلى للشباب والرياضة

الغلاف

والإشراف الفني:

المشرف العام:

د. سمير سرحان التنفيذ: هيئة الكتاب

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هى تصدر لعامها السادس على التوالى برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائمًا كل ما يشرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية في تسع سلاسل فكرية وعامية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع في ملايين النسخ التي يتلقفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التي تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجمل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

### ملخص في صورة مقدمة

كل ما يحيا يبحث عن عالم أفضل .

البشر و الحيوانات و النباتات ، وحتى الكائنات وحيدة الخلية ، كلها في حالة نشاط دائم ، كلها تصاول أن تحسن وضعها ، أو هي على الأقل تحاول أن تتجنب التدهور . وحتى عندما ينام الكائن الحي فإنه يحفظ بنشاط حالة نومه ، إن عمق النوم ( أو ضحالته ) هو حالة من صنع الكائن ، حالة تُعزَّر نوعه ( أو تبقيه يقظا ) ، كل حي منشغل دوماً بمهمة حل المشاكل . تتشأ المشاكل عن تقييمه لوضعه و لبيئته — الأوضاع التي يحاول الكائن تحسينها .

و كثيرا ما يتضع أن المل الذي يجربه الكائن مضلًا ، إذ يجعل الأرضاع أسوأ . عندُدُ تُبذل محاولات جديدة - ينشط الكائن مرة أخرى يجرب و يخطى، .

يمكننا أن نلحظ أن العياة - حتى على مستوى الكائنات وحيدة الخلية - تجاب إلى العالم شيئا جديدا تماما ، شيئا لم يسبق وجوده : مشاكل و محاولات نشطة لطها ؛ تقييمات و قيّما ؛ تجارب و أخطاء .

لنا أن نفترض أن التطوير الأكبر - تبعا للانتخاب الطبيعى لداروين - سيكون من نصيب الأنشط في حل الشاكل ، الباحث و المبدع ، مكتشف الموالم الجديدة والصور الجديدة من الحياة . يجاهد كل كائن أيضا كى يثبّ أرضاع حياته الداخلية وكى يحفظ فرديته –
ويطلق البيولوچيون على نتيجة هذا النشاط اسم التناغم لكن هذا بدوره ليس إلا
اضطرابا داخليا ، نشاطا داخليا : نشاطا يحاول تقييد الاضطراب الداخلي ، أليةُ
استرجاعية ، إصلاحاً لأخطاء . لابد أن يكون التناغم ناقصا . لابد أن يحدد نفسه ، إن
نجاحه الكامل إنما يعنى موت الكائن ، أو على الأقل توقف كل وظائفه الحيوية ، إن
النشاط و الاضطراب و الاستكشاف كلها ضرورية للحياة ، للقلق السرمدى ، للقصور
الدائم و الأضطراب و الاستكشاف كلها ضرورية للحياة ، للقلق السرمدى ، للقصور
الدائم و الأمل و التوليم و الإبداع و الكشف و التحسين ؛ للتعلم واخلق

تقول الدارونية إن الكائنات تتكيف مع بيئتها من خلال الانتخاب الطبيعى . وهى تعلمنا أن دور الكائنات في هذه العطية دور سلبى . لكن يبدو لى أن الاكثر أهمية هو أن أؤكد على أن الكائنات في هذه العطية دور سلبى . لكن يبدو لى أن الاكثر أهمية هو أن أؤكد على أن الكائنات – أثناء بحثها عن عالم أفضل – تُجدّ و تبنكر و تعيد تنظيم بيئات جديدة . هى تبنى أعشاشا وسدودا و تلولا صغيرة و جبالا . لكن ربعا كان أخطر ما صنعته شائا هو تغييرها الغالاف الجرى الذي يحيط بالارض ، بإثرائه بالاكسچين . واقد كان هذا التغير بعوره نتيجةً لاكتشاف أن ضوء الشمس يمكن أن يؤكل . أقد ظهرت معلكة النبات نتيجة كشف هذا المصدر الغذائي الذي لا ينفس ، وكثف الطرق التي لا تعدّ و لا تصمى لاقنتاص الضوء . وظهرت معلكة الصيوان عندما اكثشف أن النباتات يمكن أن تؤكل .

و نحن أنفسنا من صنّع ابتكار لفة بشرية تميزنا . وكما يقول داروين (في كتاب أصل الانسان ، الجزء الأول ، الفصل الثالث ) إن استخدام و تطوير اللغة البشرية قد أثر في الذهن نفسه ". يمكن لعبارات اللغة أن تصف وضعا ، وهي قد تكون صحيحة أو خاطئة . من هنا يمكن أن يبدأ البحث عن الحقيقة الموضوعية — اكتساب المعرفة البشرية . ولاشك أن البحث عن الحقيقة ، و بخاصة في العلوم الطبيعية ، هو من بين أفضل و أعظم ما حققته الحياة خلال بحثها الطويل عن عالم أفضل .

لكن ، ألم نحطم بيئتنا بعلومنا الطبيعية هذه ؟ كلا ؛ لقد ارتكبنا أخطاء هائلة -و كل الكائنات الدينة ترتّك أخطاء ، من المستحيل حسقا أن تتنبأ بكل النتائج غير المقصورة الأمالنا . والعلم هنا هو أملنا الكبير : إن منهجه هو إصلاح الخطأ .

لا أحد أن أنهى هذه المقدمة من أن أقول شيئا عن نجاح البحث عن عالم أفضل خلال أعوام حياتى السبعة و الثمانين ، التى شهدت حربين عالمينين بلا معنى ، ويكتاتوريات مجرمة . فبالرغم من كل شيء ، ويالرغم من إخفاقاتنا الكثيرة ، فإنا ، نحن مواطني الديموقراطيات الفربية ، نحيا في نظام اجتماعى أفضل ( لأنه مُعدُ للاست جابة للتقويم ) و أكشر عدلاً من أي نظام في التاريخ المسجل ، ولا زالت . التصدينات الاضافية مطلوية بإلحاح كبير ( و إن كانت التحسينات التي تُزيد من سلطة البولة ، كثيرا ما تؤدى إلى عكس المطلوب ) .

أود أن أذكر بإختصار شيئين نجعنا في تحسينهما .

. الأهم من بينهما هو اختفاء الفقر المدقع الواسع النطاق الذي كان منتشرا أيام طفواتي و شبابي ( و إن لم يكن قد اختفى - الأسف -- من مناطق مثل كلكتا ) . ولقد يعترض البعض لأن هناك أناساً في مجتمعنا يتمتعون بثراء فاحش . و لكن ، لماذا يقلقنا هذا و لدينا موارد كافية - و نية حسنة - المسراع ضد الفقر و غيره من الآلام التي يمكن تجنبها ؟

أما الثانى فيهو اصماح القانون الجنائى . ربعا أمثنا في البداية أن تنخفض الجريمة إذا خففنا العقوبة ، فلما لم ينجع هذا ، رئينا مع ذلك أن نتحمل نحن - أفراداً وجمعيًا - آثار الجريمة و الفساد و القتل و الجاسوسية و الارهاب ، و ألاً نتخذ الخطوة - المشكوك في أمرها كثيرا - بأن نحاول بالعنف القضاء على هذه الأشياء ، فنحيل بعض الأبرياء إلى ضحايا ( يصعب الأسف أن نتجنب هذا تماما ) .

يتهم النقاد مجتمعنا بالفساد ، وإن كانوا قد يعترفون بأن الفساد يلَّقَى جزاءه أحيانا (ووترجيت) ، ربما كانوا لا يعركون البديل . إننا نفضل نظاما يضمن الحماية القانونية الكاملة حتى المجرمين الأشرار فلا يعاقبون في حالة الشك ، و نحن نفضل

بحثأ عن عالم أفضل

هذا النظام عن آخر لا يجد فيه حتى الأبرياء الحماية القانوتية ، فيعاقَبون حتى عندما تكون براحهم أمراً لا يقبل الجدل ( زخاروف ) !

لكن ربما كان من المكن أن نختار قيما أخرى عندما اتفننا هذا القرار. ريما كان ما طبقناه بون أن ندرى هو أحد تعاليم سقراط العظيمة: "أن تُظلَّم و تقاسى ، خير من أن تُظلَّم ".

> ك.ر.پ. كيتاى ربيع ١٩٨٩

الجـــزء الأول

## عن المعسرفة

### المعرفة و صياغة الواقــع البحث عن عالم أفضل

النصف الأول من عنوان محاضرتي ليس من اختياري ، إنما اختاره منظمو منتدى آلباخ ، كان عنوانهم هو " المعرفة و صياغة الواقع " .

تتألف معاضرتي من أجزاء ثلاثة: المعرفة: الواقع: صياغة الواقع من خلال المعرفة، والجزء الثاني الذي يعالج الواقع من الأطول من بينها ، لأنه يحتوى على الكثير مما يمهد للجزء الثالث.

#### ١- المعسر فسة

أبدأ بالمعرفة . إننا نحيا زمانا عادت فيه اللاعقلانية لتصبح عصرية . لذا أود أن أبدأ بالقول بأننى اعتبر أن المعرفة العلمية هى أفضل وأهم ما نمثلك من معارف - وإن كنت أبدأ لا أعتبرها النوع الأوحد . و الملامح الرئيسية للمعرفة الطمية هى ما يلى :

١) أنها تبدأ بمشاكل ، عملية ، ونظرية أيضا .

محاضرة القيت في الباخ في أغسطس ١٩٨٢ . أضباف المؤلف للمسئوان الفرعى ` البحث عن عالم أفضل ` .

و كمثال لمشكلة عملية رئيسية هناك مدراع العلوم الطبية ضد الآلام التي يمكن تجنبها . ولقد كان هذا المدراع ناجحا إلى حد بعيد ، لكنه – عن غير قصد – أدى إلى نتيجة في غاية الخطورة : الانفجار السكاني ، وهذا يعني أن مشكلة أخرى قديمة قد اكتسبت إلحاجا جديدا : مشكلة تحديد النسل ، وأصبح من بين أخطر مهام العلوم الطبية الشررُ على حلَّ مُرْض حقا لهذه الشكلة .

هكذا تقود أكبر نجاحاتنا إلى مشاكل جديدة .

و كمثال لمشكلة نظرية رئيسية في علم الكوزمولوجيا ، هناك كيفية تحسين المتجار نظرية الجانبية ، والطريقة التي يمكن بها تحسين الاستقصاء في نظريات المجال الموحد ، وهناك مشكلة ذات أهمية نظرية و عملية ضخمة جدا هي الدراسة المستمرة الجهاز المناعي ، تكمن المشكلة النظرية على وجه العموم في مهمة توفير تفسير معقول لحدث طبيعي غير مُمثل ، واختيار النظرية التفسيرية عن طريق تنبؤاتها .

- ٢) تنضمن المعرفة البحثُ عن الحقيقة البحث عن نظريات تفسيرية صحيحة موضوعيا .
- ٣) نحن لا نبحث عن اليقين . الخطأ صعة بشرية . المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ ، هي إنن محل شك . ومن ثم فلابد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين . إن كون الخطأ صفة بشرية لا يعنى فقط أن علينا أن نكافح دوما ضد الخطأ ، وإنما يعنى أيضا أننا لا يمكن أن نتأكد تماما من أننا لم نخطىء ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر .

و القطأ ، القاط ، الذي نقع فيه - في العلم -- يحدث أساساً عندما ناخذ نظرية غير مسحيحة على أنها غير مسحيحة ( ويصورة أندر كثيرا عندما ناخذ نظرية على أنها خاطئة بالرغم من أنها صحيحة ) . و قهر الخطأ إنما يعنى إذن أن نبحث عن حقيقة موضوعية ، وأن نقوم بكل ما نستطيع لكشف الكنب و التخلص منه . هذه هي مهمة النشاط العلمي . ومن ثم يمكننا أن نقول إن هدفنا كعلماء هو الصقيقة المرضوعية ، الكثير من الصقيقة المرضحة . لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا .

وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ ، أدركنا أيضا أننا أبدا لن نتيقن تماما من أننا لم نقع في خطأ . يمكن أن نضع هذا أيضا كما يلي :

هناك حقائق لا يقينية -- حتى العبارات الصحيحة التى نعتبرها خاطئة – لكن اس ثمة بقين لا يقيني .

و لما كان من المستحيل أن نعرف شيئا بيقين ، فليس ثمة ما نجنيه من البحث عن اليقين ؛ أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ؛ و نحن نقوم بذلك ، في المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا إصلاحها .

و على هذا فإن العلم ، المعرفة العلمية ، هو دائمًا افتراضى : هو معرفة حُدّسية
 ومنهج العلم هو المنهج النقدى : منهج البحث لإزالة الأخطباء لصلحة الحقيقة .

طبيعى أن سيسالنى البعض " السؤال القديم الشهيد "( كما يسسيه كانط ) :

و ما هي الحقيقة ؟ " . رفض كانط في أهم أعماله ( " نقد العقل الغالس " ، الطبعة الثانية ، من ٨٢ و ما بعدها ) أن يقدم أي إجابة عن هذا السؤال سوى أن الحقيقة هي " تتاظر المعرفة مع موضوعها " . أما أنا فاقول شيئا يشبه هذا كثيرا : تكون النظرية ( أو العبارة ) صحيحة إذا كان ما تقوله يناظر الواقع . وأحب هنا أن أضيف الملحوظات الثلاث التالة :

- لأنتبير مسيغ في غير التباس سيكون إما صحيحاً أو خاطئا ؛ فإذا كان زائفا كان سَلَّهُ صحيحاً
  - ٢) وعلى هذا فهناك من العبارات الصحيحة قدر ما هناك من الخاطئة ،
- ) كُلُّ من هذه العبارات المُصاعة في غير التباس (حتى أو كنا لا نعرف بيقين
  إن كانت صحيحة ) إما أن تكون صحيحة أو يكون لها سلّبُ صحيح . ريتيع
  هذا أيضا أنه من الخطأ أن نعادل الحقيقة بالحقيقة المؤكدة أو اليقينية. لابد
  أن نفرق بوضوح بين الحقيقة و اليقين .

إذا استُدعيت كشاهد في محكمة ، فسيطلب منك أن تقول الحقيقة . وسيفترض، على حق ، أنك تقهم ما يُطلب منك : لابد أن تكون شهادتك مطابقة للوقائع ، لا يصح أن تتلار شهادتك باقتناعاتك الخاصة ( أو اقتناعات غيرك ) . فإذا لم بتوافق شهادتك مع الوقائع ، فأنت إما أن تكون قد كنبت أو تكون قد أخطأت . أن يتقق معك سوى فيلسوف – يُقال له نسبوى – إذا أنت قلت كلا إن شهادتي صحيحة، لاتني أعنى أن المقيقة سيئا غير التوافق مع الوقائع ، إنني أعنى أن المقيقة - تبعا لما اقترحه الفيلسوف الأمريكي الكبير وليم چيمس – هي المفعة ، أو أنها – حسب ما يقول به المكثير من فلاسفة الاجتماع الأثان و الأمريكان – تعنى ما هو مقبول ، أو ما يُسلَّم به المجتمع ، أو الإثابية ، أو جماعة مصالحي ، أو – ربما – التليفزيون

إن النسبوية الفلسفية المختفية وراء "السؤال القديم الشهير" (ما مى الحقيقة ؟)، قد يفتح الطريق أمام أشياء شريرة ، كمثل بروياجندة من الأكاذيب التى تحمض الناس على الكره ، ريما لا يلحظ هذا معظمُ مَنْ يَعْرضون الموقف النسبوى . لكن ، كان عليهم – أو كان من السهل عليهم – أن يلحظوه ، ولقد لحظه برتراند راصل، ومثله جواين بيندا (مؤلف كتاب " خيانة المثقفين ") .

و النسبوية هي إحدى الجرائم العديدة التي ارتكبها المتقفون . إنها خيانة العقل و النسبوية هي إحدى الجرائم العديدة التي التقيقة التي يدافع عنها بعض الفاضعة إنما تتشنأ عن الخلط بين معنى الحقيقة و معنى اليقين . ذلك أننا قد نتحدث حقا في حالة اليبقين عن درجات من اليبقين ، نعنى عن درجة استيشاق عالية أو منفضة. قاليقين أيضا نسبي بمعنى أنه دائما ما يترقف على ما يُعالَج . اذلك فإننى اعتقد أن ما يحدث هنا هو تشوش الحقيقة باليقين ، الأمر الذي يمكن ترضيحه في بعض الحالات بجلاء كامل .

لكل هذا أهميةً بالغة بالنسبة للقانون و المارسة القانونية . يتضع هذا من الجملة " يؤخذ الشك لمسلحة المتهم " ، و من نفس فكرة المحلفين في المحاكمة . فمهمة المحلفين هو الحكم فيما إذا كانت القضية التي ينظرونها لا تزال موضع شك . وكل من عمل يوماً كمحلف يعرف أن الحقيقة شيء موضوعي ، أما اليقين فيخضع للحكم والشخصي غير للوضوعي ، وهذا هو الوضع الصعب الذي يراجهه المحلف .

فإذا ما توصل المحلفون إلى قرار – إلى اتفاق – أسمى الاتفاق ^ حكما ^ .
والمكم هو أبعد ما يكون عن التحكمية ، إن مهمة كل مطلف أن يبذل قممارى جهده
لاكتشاف المقيقة الموضوعية ، وحسب ما يعليه عليه ضميره ، لكنه في نفس الوقت
يجب أن يدرك أنه غير معصوم من الخطأ ، فإذا ما كان ثمة شك معقول بالنسبة
للحقيقة ، فعليه أن يحكم في مصلحة للتهم .

المُهمة قاسية و مسئولة ، وهي توضح في جلاء أن التحول من البحث عن الحقيقة ، إلى الحكم المُماغ لغويا هي مسألة قرار ، مسألة حكم . والأمر كذلك أيضا في العلم .

لاشك أن كل ما قلته حتى الآن سيقود إلى أن أُربَّط مرة أخرى بالوضعية وبالنزعة التعالمية . و هذا أمر لا يهم بالنسبة لى ، حتى لو استُخدم هذان المسطلحان على سبيل المذمة . أما ما يهمتى فهو أن من يستخدمونهما إما أنهم لا يعرفون ما يقولون أو هم يحرفون الوقائم .

و أنا لست ممن يشايعون النزعة التعالية بالرغم من اعجابي بالعرفة الطمية ، 
ذلك لأن هذه النزعة تؤكد دوجماطيا سلطة المعرفة الطمية ، وأنا لا أومن بلية سلطة ، 
ولقد قاومتُ الدوجماطية دائما ، ولا أزال – لاسيما في العلم . إنني أعارض الدعوى 
بأن المالم لابد أن يؤمن بنظريت ، إنني " لا أومن بأي اعتقاد " كما قال إ . م . 
فورستر ، وإنا لا أومن خاصة بلي اعتقاد في العلم . إن أقصى ما أراه هو أن الاعتقاد 
مكانه هو الأخلاقيات ، بل و هنا حتى في حالات معدورة لا أكثر . إنني أومن مثلا بأن 
الحقيقة المؤضوعية قيمة – أعنى قيمة أخلاقية ، بل ربما كانت أهم القيم ، وإن القسوة 
هـ , أكمر الخطابا .

لا ولا أنا من رجال الوضعية لمجرد اعتقادى بأن عدم الايمان بالواقع خطأ أخلاقي ، وبأن الآلام الانسان و الحيوان أهمية لا حد لها ، ولأننى اعتقد في واقعية وأهمية الأمل الانساني و الطبية البشرية . ثمة اتهام أخر كثيرا ما يوجه ضدى ، ولابد أن أرد عليه بطريقة مختلفة : أعنى اتهامى بأننى ارتيابى ، وعلى هذا فإما أننى أناقض نفسى أو أن حديثى هراء ( كما جاء فى " تراكتاتوس " ، الفيتجنشتاين ) .

من الصحيح حقا أن أوصف بأتنى ارتيابى ( بالعنى الكلاسيكى ) إذ أننى أنكر المكانية وجود معيار عام لحقيقة ( ليست تحصيل حاصل ) . لكن هذا ينطبق على كل مفكر عقلاني ، قل مثلا كانط أو قيتجنشتاين أو تارسكى . مثلهم أنا أقبل المنطق الكلاسيكى ( و هو عندى أورجانون القند ، أعنى أنه ليس أورجانون البرهان ، وإنما أورجانون النقض ) . لكن موقفي يختلف جذريا عما يطلق عليه هذه الأيام عادة اسم الارتيابي . إننى كفيلسوف لا أهتم بالشك و اللايقين ، لأن هذه حالات ذاتية ، ولاننى من زمان طويل قد اعتبرت البحث عن اليقين الذاتي أمرا غير ضمورى . أما المشكلة التي تثير اهتمامي فهي تلك الخاصة بالأسس العقلانية الموضوعية النقد لتقضيل نظرية على آخرى في البحث عن الحقيقة و أنا مناكد أن شيئا كهذا لم يصدر قبلي عن الرتيابي معاصر .

هذا يُنَّبِي الآن تطبقاتسي على موضسوع ألعرفة أن لأتصول إلى قضية الواقع أن حتى أختتم بمناقشة أن تشكيل الواقع من خلال المعرفة أن

#### ۲- الواقســع

(1)

المادة بعض من الواقع الذي نحيا به . إننا نحيا فوق سطح الأرض الذي لم يقهره جنس ألبش إلا مزخرا - خلال الثمانين عاماً التي عشتُها . و نحن لا نعرف إلا القليل عما بباطنها - و أزكد على كلمة ألقليل أ. بجانب الأرض هناك الشمس والقمر و النجوم . و الشمس و القمر و النجوم أجرام مادية . والأرض و معها الشمس، والقمر و النجوم جميعاً تمننا بأول أفكارنا عن الكون ، و براسة هذا الكون هي مهمة علم الكونيات وكل العلوم تخدم علم الكونيات ( الكوزمولوجيا ) .

و لقد اكتشفنا نرعين من الأجسام على الأرض: الحية و غير الحية ، وكلاهما ينتمى إلى العالم المادى ، عالم الأشياء الفيزيقية و سنسمى هذا العالم باسم أالعالم الأولى أ.

و سنستخدم مصطلع 'العالم الثانى 'لأعنى به عالم خبراتنا ، لاسيما عالم خبرات البشر . ولقد أثيرت اعتراضات كثيرة حتى على هذا التمييز الاصطلاحي المؤقت بين العالم الأول و العالم الثاني ، أعنى العالم الفيزيقى و عالم الخبرات . على أن كل ما أعنيه بهذا التمييز هو أن العالم الأول و العالم الثاني مختلفان على الأقل ظاهريا . و العلاقات بينهما – ومنها ماهيتهما المحتملة – هي من بين ما نحتاج إلى دراسته باستخدام الفروض – طبعا . ايس ثمة حكم مسبق إذا ما وضعنا تمييزاً لفظيا سينهما . القد رُضم المصطلحان أساساً لتسهيل مبياغة واضحة للمشكلات .

لنا أن نفترض أن للحيوانات هي الأخرى خبراتها . البعض يشك في هذا ، لكن ليس ثمة وقت أبذله في مناقشة هذه الشكوك . من الجائز تماما أن يكون لكل الكائنات الصية - حتى الأميبا - خبراتها . فنحن نعرف من أحلامنا و من المرضى بالحمى أن هناك خبرات ذاتية تتباين فيها برجات الرعى كثيرا . إننا نفقد الرعي تماما ، ومعه كل خبراتنا ، في حالات اللاوعي العميق ، أو حتى في حالة النوم بلا أحلام . لكن انا أن نفترض أيضا وجود حالات لا وعي ، وأننا نستطيع أن نضمتها في العالم الثاني . ريما كانت هناك أيضا حالات انتقالية بين العالم الثاني و العالم الأول : لا يجب أن نرفض هذه الاحتمالات بوجماطها .

لدينا إنن العالم الأول ، العالم المادى الذي نقسمه إلى أجسام حية و أجسام غير حية ، و الذي يحمل أيضا بوجه خاص صالات و أحداثا مثل : الإجهاد ، والحركات ، والقوى ، ومجالات القوى . ولدينا العالم الثاني ، عالم كل الخبرات الواعية - وأيضا اللاواعية ، فلنا أن نفترض هذا .

أما العالم الثالث شأتا أعنى به عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشرى ، أعنى عالم منتجات الجزء البشرى من العالم الثاني ، والعالم الثالث ، عالم نتاج الذهن البشرى ، يضم أشياء مثل الكتب و السيمفونيات و أعمال النحت و الأحذية و الطائرات و الكمبيوتر ، ومعها أيضا أشياء مادية بسيطة تنتمى بوضوح إلى العالم الأول ، مثل الكسبورلات و الهراوات ، من المهم لتفهم هذه للمسطلحات أن نصنف داخل العالم الثالث كل ما ينتج بتخطيط أو بتعمد عن النشاط الذهنى البشرى ، بالرغم من أن معظم هذه المنتجات قد يكون أيضا من أغراض العالم الأول .

بهذه المصطلحات إنن يتكون واقعنا من ثلاثة عوالم ، عوالم مترابطة تتفاعل مع 
بعضها بعضا بطريقة ما ، كما تتراكب جزئبا أيضا ، ( الواضح أن كلمة " عالم " لم 
تستخدم هنا لتعنى العالم أو الكون ، و إنما أجزاءً منه ) . و مذه العوالم الثلاثة هى : 
العالم الأول الفيزيقي من الأجسام و الحالات و الوقائع و القوى الفيزيقية ، والعالم 
الثاني السيكولوجي من الخبرات و من وقائع اللاوعي الذهنية ، والعالم الثالث من 
منتجات الذهن .

كان هناك من الفلاسفة ، ولا يزال ، من يعتبر أن العالم الأول وحده هو الواقعى - وأقصد من يُعلق عليهم اسم " الماديون " أو "الفيزيقانيون " . ثم هناك من يعتبر أن العالم الثانى وحده هو الواقعى - و هم مَنْ يُستُون " اللاماديين " بل ان بعض الفيزيائين كانوا ، و لا يزالون ، من معارضى المادية . كان أشهر مؤلاء هو إيرنست ماخ الذى كان يُعتبر ( مثل الاسقف بيركلى قبله ) أن انطباعاتنا المسية هى وحدها الواقعية - و إنْ جازاًلا يكون ذلك صحيحا دائما . كان هذا الرجل فيزيقيا ذا شان خطير ، لكن طريقته في حل الصعوبات بنظرية المادة كانت بأن يفترض عدم وجود المادة : لقد أصد على وجه الخصوص على ألا ثمة وجود لذرات أو جزيئات ، وأنها مضلة لحد بعيد .

ثم كان هسناك أيضا الإثنينيون . افترض هؤلاء أن كسلا من العسلين : المادى ( الأول ) و السيكولوچى ( الثانى ) واقعيان . دعنى أمضى لأبعد من ذلك : إننى افترض ليس فقط أن كلا من العالم الأول المادى و العالم الثانى السيكولوچى واقعيان ، و من ثم بالطبع كل المنتجات المادية للذهن البشرى – مثل العربات و فرشاة الأسنان

والتماثيل ، وإنما أيضا أن النتجات الذهنية التي لا تنتمي إلى العالم الأول أو العالم الثاني هي الاخرى واقعية . أعنى أننى أفترض أن العالم الثالث بحمل سكانا غير مادين ، واقعين و مهمين جدا – المشاكل ، على سبيل الثال .

و ترتيب الموالم ٢ ، ٢ ، ٢ ( كما تشير هذه الأرقام ) يناظر عمرها . فتبعا للهضم الحالى لموفقتا الحدسية فإن الجزء غير الحى من العالم الأول هو الأكثر قدّما ، يليه الجزء الحى من العالم الأول ، ومعه فى نفس الوقت أو بعده بفترة يأتى العالم الثانى ، عالم الخبرات ، وبعد ذلك و مع قدوم البشر يأتى العالم الثالث ، عالم المنتجات الدعنية ، نعنى العالم الذي يسميه الأنثروبراوچيون " الثقافة " .

(Y)

أن. الآن أن أناقش كلا من هذه العوالم الثلاثة بتفاصيل أكثر ، وسأبدأ بالعالم الآن لللدمر .

لما كان مبحثنا المالى هو الواقسع ، فإننى أحب بدايةً أن أقول إن العالم المادى الأولى قمين بأن يكتبر أكثر العوالم الثلاثة " واقعية " ، وأنا الا أعنى بهذا ، فعلا ، سوى أن كلمة " الواقع " قد اكتسبت معناها في البدء بأن طبقت على العالم المادى . أنا الا أعنى أكثر من هذا .

عندما أنكر الاسقف بيركلى ، قبل ماخ ، أن الأجسام للانية واقع ، قال مصويل چونسون : " إننى أنقضه هكذا " ، و ضرب بقده - ويكل قوته - شجرا . كانت مقاومة الحجر هى للعنية بتوضيح واقع للادة : فلقد قاومه الحجر ! بهذا أعنى أن چونسون قد شعر بالقاومة ، بالواقع كارتداد ، كنوع من قوة الدفع . وبالرغم من أنه لم يكن بوسع چونسون - طبعا - أن يثبت بهذه الطريقة أى شيء أو ينقضه ، فإنه استطاع أن يوضح كيف ندرك الواقع . يدرك الطفل مـا هو واقعى من خلال الأثر ، من خلال المقاومة ، فالصائط . الدرابزين واقعى ، وفوق كل شيء الدرابزين واقعى ، وفوق كل شيء الاشياء الصلبة التي تعترض طريقنا أو تعمل ضدنا ، واقعية ، تمنحنا المادةُ الصلبة المفهوم الذهنى المحوري الأساسي الواقع ، ثم يتسع المفهوم من هذا المركز . وعلى هذا نضم كل شيء يمكنه أن يغير الأشياء الصلبة أو يعمل عليها ، فيصبح الماء واقعيا والهواء ، وكذا قوى الجذب المغنطيسية و الكهربية ، والجاذبية : والحرارة و البرودة :

من هنا فإننا نعتبر واقعيا كلَّ ما يمكنه أن يقارمنا أو يقاوم غيرنا من الأشياء الواقعية (كالرادار) ، كلَّ ما يمكن أن ندفعه ، وكلَّ ما يمكن أن يؤثر فينا أو في الأشياء الواقعية الأخرى ، أمل أن يكون هذا واضحاً بما فيه الكفاية ، إنه يضم الأرض و الشمس ، والقمر و النجوم الكون واقعى .

(4)

لست ماديا ، لكنى معجب بالفلاسفة الذّريين ، لاسيما منهم الماديين الكبار : ديموةريطس ، أبيقور ، لوكريشيوس . كانوا فلاسفة عصر التنوير القديم الهائل ، كانوا خصوم الخرافة ، محرري جنس البشر . لكن المادية تجاوزت ذاتها .

و نحن البشر قد الفّنًا نوعاً واحداً من الظواهر: أن نمد أيدينا نحو شيء - كالرّ م و نضغطه . أو أن ندفع كرسيا و نحركه . كانت المادية هي نظرية أن الواقع يتآلف فقط من الأشياء المادية ، التي تؤثر في بعضها بعضا من خلال الضغط أو الدفع أو فعل الملامسة . كان ثمة مسيفتان للمادية ، الأولى هي الذرية التي تقول إن هناك جسيمات دقيقة ، أمسغر من أن تُرى ، تترابط مع بعضها بعضا ، وتصطدم ببعضها بعضا ، أما ما بين الجسيمات فهو فراغ . أما الصيفة الثانية فتنفي وجود هذا الفراغ . الأشياء تتحرك في عالم أ ممتلىء أحربما بالأثير ، فيما يشبه أوراق الشاي في فنجان شاي ممتلىء مُدّن بتقليه .

كان من الجوهري بالنسبة لكلتا النظريتين الا تحملا طُرِق عمل غير مقهرمة أو غير مالوقة – مجرد شعقط و دسر و فقع – وأن يمكننا أن نقسر حتى الشد و الجذب بلقة الشعقط و الدفع : عندما نجر كلبا من مقوده ، فإن الأثر في الواقع مو أن الطوق برقيته يضعقط عليه أو يدفعه ، فالمقود يعمل كالسلسة ، تضعط فيها الحلقات على بعضها أو تدفع بعضها ، فالشد أو الجذب لابد بشكل ما أن يُسَسِّر بالضغط .

اهترت فلسفة الضعفط و الدفع المادية هذه - و التى قدمها أيضا آخرون ، أبرزهم رينيه ديكارت - اهترت بظهور فكرة القوة . ظهرت أولا نظرية نيوتن الجانبية كفوة جانبة تعمل من بعد . ثم جاء لايبنتس ليوضع أن النرات لابد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى منيعة ضد الاختراق قادرة على الدفع . و بعدة طهرت نظرية الكهرومغنطيسية لملكسويل . وأخيرا أمكن أن يُفسَر ، حتى الدفع و الضغط والفعل بالملامسة ، بالتنافر الكهربي للقشرة الالكترونية النرات . كانت هذه نهاية المادة .

حلَّت الغيزيقانية محل المادية . لكن هذه كانت شيئا مختلفا تماما . فبدلاً من المواهر ، إبراك العالم يقول إن خبراتنا اليومية للضغط و الدفع تفسَّر ما غيرها من الظواهر ، ومن ثمَّ الواقع بتكمله ، ظهرت فلسفة تفسَّر فيها الظواهر بمعادلات مفاضلية ، و انتهت إلى صديع أعلن الفيزيائيون الكبار – من أمثال نياز بوهر – أنها غير قابلة للتفسير ، وأنها – كما أكد بوهر مراراً – مما لا يمكن فهمه .

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة في الصورة التالية البالغة التبسيط:

عون أن يلحظ أحد لفظت المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن و فاراداي و ماكسويل.

تجارزت ذاتها عندما رجه أينشتين و ده برولي و شرودنجر برنامج ابحاثهم نحو تفسير
طبيعة الملاة نفسها في صيغة نبذبات و اهتزازات و موجات - لم تكن نبذبات المادة
وإنما اهتزازات أثير لا مادي يتألف من مجالات قوى . لكن هذا البرنامج قد أهمل هو
الأخر و استبدل به برامج أخرى أكثر تجريبه: مثلا برنامج يفسر المادة كاهتزازات
مجالات احتمال . كانت النظريات للختلفة في كل مرحلة ناجحة الغاية ، لكن ثمة
نظرنات اخترى أكثر تحاجا قد تخطئها .

هذا على وجه التقريب ما أسميه تجاوز للادية اذاتها . وهذا بالتحديد هو السبب في أن تكون الفيزيقائية شيئا مختلفا تماما عن المادية .

(1)

إن وصف العلاقة السريعة التغير التى نشأت بين القيزيقا و البيولوچيا يتطلب مساحة جد كبيرة . لكنى أحب أن أبين ، من وجهة نظر نظرية الدارونية الحديثة للانتخاب الطبيعى ، أننا نستطيع أن نفسر نفس الوضع بطريقتين مختلفتين جنريا · الأولى تقليبة ، أما الثانية فتبو لى الأفضل لحد بعيد .

عادة ما تُعتبر الدارونية فلسفةً وحشية : تبين فيها آ الطبيعة مخضبة الناب والمخلب "، نعنى صورة تتخذ فيها الطبيعة هيئة تهديد عدانى لنا ، وأنا أدعى إن هذه صحورة متحميزة ضحد الدارونية تأثرت بالإيديولوچيا التى كانت موجودة قبل داروين (مالتوس ، تنيسون ، سبنسر ) ، وأن العلاقة بينها و بين المحتوى النظرى الفعلى للدارونية تكاد محمدومة ، من الصحيح أن الدارونية تعطى وزنا كبيرا لما نسميه " الانتخاب الطبيعي" ، لكنا نستطيع أن نفسر هذا أيضا بطريقة مختلفة .

تأثر داروين كما نعلم بمالتوس الذي صاول أن بين أن زيادة تعداد العشيرة . الذي يقترن بنقص الغذاء ، سيؤدي إلى منافسة وحشية أم إلى انتخاب الأقوى ، إلى الابادة الوحشية لمن هم أقل قوة ، لكن ، سيقع حتى الأكثر قوة - تبعا لمالتوس - تحت ضغط المنافسة : سيدفعون إلى بذل كل طاقاتهم وعلى هذا فإن المنافسة تحت هذا التقسير ستتسبب في تقييد الحرية .

لكنا نستطيع أن نرى هذا بطريقة أخرى . إن البشر يسعون إلى توسيع مجال حريتهم : هم يبحثون عن إمكانات جديدة . من هذا يتضح أننا نستطيع اعتبار المنافسة عمليةً تدعم اكتشاف طرق جديدة لكسب العيش ، تحمل معها إمكانات جديدة للحياة ، و يصحبها اكتشاف و إنشاء مواطن إيكولوچية جديدة ، بينها مواطن تصلح حتى للمعوقين جسديا .

المعرفة و حياتُهُ الواقع

و هذه الإمكانات تجلب معها : الاختيار بين قرارات بديلة ، وهريةً اختيارٍ أوسم ، وجريةً أكثر .

التفسيران إذن يختلفان اختلافا جنريا : الأول تشاؤمي : تقييد الحرية ، والثاني تفاؤلي : توسيع الحرية ، و كلاهما بالطبع تبسيط مفرط ، لكنا نستطيع أن نعتبرهما اقترابا جيدا من الحقيقة . فهل نستطيع أن ندعي أن أحد التفسيرين يفضل الآخر ؟

اعتقد أننا نستطيع . إن النجاح الكبير المجتمع التنافسي و ما قاد إليه من توسيع كبير الحريات لا يمكن أن يُفْسَر إلا بالتفسير التفاؤلي . إنه التفسير الأفضل . إنه الألاث الشهير الأفضل . إنه الألاب إلى الحقيقة ، إنه يفسر أكثر .

إذا كان الأمر كذلك ، فإن المبادرة الفردية – الضغط من الدلخل ، البحث عن الامكانات الجديدة ، عن حريات جديدة ، والنشاط الذي ينشد تحقيق هذه الامكانات – ستكون أكثر فعالية من الضغط الانتخابي من الخارج الذي يؤدي إلى التخلص من الافراد الأضعف و إلى تقليص الحرية حتى للأقوى .

سلُّمتُ جِدلاً طوال هذه الملاحظات بالضغط الناشيء عن زيادة تعداد العشيرة .

و يبدو لى الآن أن مشكلة تفسير نظرية داروين للتطور من خلال الانتخاب الطبيعي نشبه تماما مشكلة تفسير نظرية مالتوس .

و الرؤية القديمة المتشائمة و التي لا تزال مقبولة بقول: إن الدور الذي تلعبه الكائنات الحية في التكيف دور سلبي تماما . إنها تشكل عشيرة متباينة تماما ، يقوم فيها المسراع من أجل البقاء – المنافسة – بانتخاب الأفراد الأفضل تكيفا ( عموماً ) من بينها و ذاك بالتفاص من غيرها . يتني الضغط الانتخابي من الخارج .

و العادة أن نضفى تأكيداً كبيراً على حقيقة أثنا نستطيع بهذا الضغط الانتخابي من الخارج أن نفسر كلُّ الظواهر التطورية ، لاسيما ظواهر التكيف ، ثم أننا لا نفكر في أي شيء يأتي من الداخل ، اللهم إلا الطفرات ، التباين ( في المستودع الجيني ) .

يؤكد تفسيرى التفاؤلى الجديد ( مثل بيرجسون ) على نشاط كل الكائنات الحية . كل الكائنات منشظة تماما بحل المشاكل ، وأول مشاكلها هو البقاء . لكن هناك مشاكل ملموسة لا تحصى تنشأ عن الاوضاع البالغة التباين ، من بين أهم المشاكل البحث عن ظروف حياتية أفضل : عن حرية أكبر ؛ عن عالم أفضل .

و تبعا لهذا التفسير التفاؤلي ، نقول إنه من خلال الانتخاب الطبيعي ، ومن خلال ( ما قد نفترضه ) من ضغط انتخابي خارجي ، يبزغ ضغط انتخابي داخلي قوي في مرحلة مبكرة جدا ! ضغط انتخابي تمازسه الكانتات الحية على البيئة . يُفسم هذا الضغط الانتخابي عن نفسه في صورة نوع من السلوك لنا أن نفسره على أنه بحث عن موطن ايكولوچي جديد ، و قد يكون أحيانا نشييد موطن إيكولوچي جديد .

يُنتِج هذا " الضغط من الداخل الختياراً المُوَاطن ، نعنى صوراً من الساوك لنا أن نعتبرها اختياراً الإساليب الحياة و الوسط البيثى . وعلينا أن ناخذ هذا على أنه يشمل اختيار الأصدقاء ، وتبادل المنفعة ، وفوق كل شيء ( و ربما كان هذا هو الأهم من وجهة البيولوچيا ) اختيار القرين ، وتقضيل أنواع معينة من الطعام ، لاسيما ضوء الشمس .

لدينا إذن ضعفط انتخابى داخلى ؛ و التفسير التفاؤلى بعتبر أن لهذا الضغط الانتخابى الخارجى : الكائنات الانتخابى الخارجى : الكائنات تبحث عن مواطن جديدة ، حتى أن تكابد نفسها أيَّ تغير عضوى ؛ ثم افها تَطُفُر فيما بعد نتيجة لهذا الضغط الانتخابى الخارجى ، الضغط الانتخابى للموطن الذى اختارت بنشاط .

و لقد نقول إن هناك دائرة ، أو بالأخرى تفاعلات أولبية بين الضغط الانتخابى الخارجي و الداخلى ، والسؤال الذي تختلف إجابته بين التفسيرين هو هذا : أية أنشيطة في هذه الدائرة ( أو اللواب ) هي النشطة ، وأيها هي السلبية ؟ تحدد النظرية القديمة موضع النشاط في الضغط الانتخابي الخارجي ، وتحدده النظرية الجديدة في الداخلي : الكائن هو الذي يختار ، هو النشط . و لقد يقال إن كلاً من التفسرين إيديولوجيًّا ، هما تفسيران إيديولوجيان لنفس المحتوى الموضوعي . لكنا نستطيع أن نسال: هل هناك ما يمكن أن يُفَسَّر بواحد من التفسيرين أفضل من الآخر ؟ "

أنا اعتقد هذا ، و لقد أصفه ، في اختصار ، بانتصار الحياة على الوسط البيشي غير الحي . إن الحقيقة الجرهرية هي ما يلي : كانت هناك ، كما يفترض معظمنا – نظريا بالطبع – ، خلية بدائية عنها تنامت الحياة بالتبريج ، و أفضل تقسير لهذا لدى البيولوجيا التطورية الدارونية هو الفرض بأن الطبيعة قد عملت على الحياة بإزميلم متهور الوحشية ، قام بعد ذلك بنحت كلُّ تكيف حيً مدهش .

سناشير إلى حقيقة واحدة تناقض هذه النظرية : الخلية البدائية لا تزال حية ،

نحن جميما هذه الخلية البدائية . ليس هذا من قبيل المجاز أو التصوير الذهني، إنما هو الحقيقة حرفيا .

أود أن أقدم تفسيرا مختصراً جدا لهذا . هناك احتمالات ثالثة بالنسبة لأية خلية : أن تموت ، أو أن تنقسم ، أو أن تُدمج : تتحد مع خلية أخرى ، و هذا أمر يسبب الانقسام دائما . والانقسام أو الاندماج لا يعنى الموت : إنه عملية تكاثر ، تحوُّلُ خلية حية واحدة إلى خليتين هما واقعيا كالخلية الأصلية . إنهما سويا الاستعرار الحيُّ للخلية الأملية . بزغت الغلية البدائية إلى الوجود منذ بلايين السنين ، ويقيت الخلية البدائية في مسورة ترليونات الخلايا . وهى لا تزال تحيا في كل واحدة من كل الخلايا الحية اليوم ، وكل المياة ، كل ما عاش منذ الأزل ، وكل ما يحيا اليوم ، هو نتيجة انقسامات الخلية البدائية . كلها يتألف إنن من الخلية البدائية التي لا تزال تحيا . هذه قضايا لا يستطيع أي بيولوچي أن يجادل فيها ، وإن يجادل فيها بيولوچي . إننا جميعا تألك الخلية البدائية ، بالمني الذي أكون أنا فيه نفس الشخص الذي كنته من ثلاثين عام ، بالرغم من أننا قد لا نجد نرة واحدة في جمعدي اليوم كانت موجودة بجسمي في ذلك الحين .

بدلاً من صورة البيئة التي تهاجمنا "بالناب و المخلب" ، أرى بيئة نجع كائن صغير دقيق في البقاء بها و في قهر و تحسين عالم ، فإذا كان ثقة صراع إنن بين الحياة و البيئة ، فلقد انتصرت الحياة . إننى إعتقد أن هذه الفكرة المنقحة بعض الشيء الدارونية تقود إلى رؤية مختلفة تماماً عن رؤية الايديولوچيا القديمة ، أعنى إلى رؤية تقول إننا نحيا في عالم أصبح أكثر تناغما مع الحياة ، و أكثر ملاحة الحياة ، يسبب نشاط الكائنات الحية و بحثها عن عالم أفضل .

لكن ، من منا يود أن يقبل هذا ؟ إننا جميما نعتقد اليوم في الاسطورة المتعقد اليوم في الاسطورة المتعقد القائلة برداوة العالم كله و المجتمع ، تماما مثلما حدث مبكرا عندما اعتقد كل فرد في المائيا و النمسا في هايديجر و هنتر ، وفي الحرب ، لكن الاعتقاد الخاطيء في الرداوة هو في ذاته ردىء : إنه يثبط همة الشباب و يدفعهم مضلّاين إلى الشكوك و إلى الياس، بل و هـتي إلى العنف ، وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الضاطيء هو في الأساس سياسي ، إلا أن التضيير الداروني القديم قد أسهم فيه .

ثمة بعرى في غاية الأهمية تشكل جزءا من الايدبولوچيا التشاؤمية ، و هي أن 
تكنيّك الحياة مع البيئة و كل ما ظهر عبر ملايين السنين من اختراعات ( أراها أنا 
رائعة ) ، الاختراعات التي لم نتمكن حتى الآن من بعثها في المعمل ، كلها ليست 
اختراعات على الاطلاق ، وإنما هي نتاج المعدفة البحته . يدّعون أن العياة لم تُبتكر 
شيئا البتة ، أن الأمر هو مجرد آلية طفرات المعدفة البحتة و الانتخاب الطبيعي . 
والفسفط الداخلي للحياة ليس سوى تكاثر ذاتي . وكل ماعدا ذلك ينشيا من خلال 
همراعنا ، صراعنا الأعمى ، ضد بعضنا بعضا و ضد الطبيعة . ثمة أشياء ( رائعة في 
رأيي ) – مثل استخدام أشعة الشمس كطعام – ليست سوى نتيجة للصدفة .

إننى أؤكد أن هذا مرة أخرى ليس سوى إيديولوچيا ، وأنه بالفعل جزء من الايديولوچيا ، وأنه بالفعل جزء من الايديولوچيا القحيمة . تنتمى إلى هذه الايديولوچيا – على الذُكر – أسطورةً الچين الاثانى ( فالچينات لا تعمل و لا تحيا إلا بالتعاون ) ، وكذا الدارونية الاجتماعية العائدة إلى الحياة و التى تُعْرَض الآن على أنها ^ ببولوچيا اجتماعية ^ جديدة سائجة الحتانية .

أرد الآن أن أجمع أهم النقاط الأساسية للايديواوچيتين القديمة و الحديثة :

القديمة: بعمل الضغط الانتخابى من الخارج عن طريق القتل:
 الازالة: البيئة إنن معادية الحياة.

الصديثة: يشكل الضغط الانتخابى الداخلى البحث عن بيئة أقضل ، عن مَواطن أفضل ، عن عالم أفضل ، إنه مع الحياة إلى أقصىي مدى ، الحياة تصمن البيئة الحياة ، هى تجعل البيئة أكثر ملاسة الحياة ( و أكثر حميمية للانسان ) .

٢- القديمــة: الكائنات سلبية تعاما ، لكنها تُنتِف في نشاط.

ألصديثة: الكائنات نشطة: هي مشخولة دوماً بحل المشاكل. الحياة تتوقف على حل المشاكل. والحل كثيرا ما يكون اختيار أو تشبيد موطن إيكولوچي جديد. والكائنات ليست فقط نشطة، إنما يتزايد نشاطها باستمرار ( إن محاولة إنكار النشاط البشري – كما يفعل الحتميون – هو أمر ظاهر التناقض، الاسيما بالنسبة إلى نشاطنا الذهني النقدي).

إذا كانت العياة الصيوانية قد بدأت في البحر - كما قد نفسترض - فستكون بيئتها الأولى من نواحي عديدة جيدة التصائل . و رغم ذلك فقد تطورت الحيوانات ( باستشناه الحشرات ) إلى فقاريات قبل أن تتحرك إلى اليابسة . كانت البيئة الجديدة هي الأخرى ملائمة للصياة و قليلة التباين نسبيا ، لكن الحياة نفسها قد تفرعت إلى عدد هائل غير متوقع من الاشكال للختلفة .

٣- القديمة: الطفرات مسألة صدفة بحتة.

الصديثة: نعم ، ولكن الكائنات تبتكر طول الوقت أشياءً والمعة تُحَسُّن بها الحياة ، الطبيعة و التطور و الكائنات الحية كلها مبتكرة ، إنها جميعا تعمل ، كمبتكرين ، بنفس الطريقة التي نعمل بها : مستخدمة طريقة التجرية و إزالة الأخطاء .

القديمـــة: إننا نحيا في بيئة مادية يغيرها التطور عن طريق القتل الوحشي .

المديثة: لا تزال الخلية الأولى تحيا بعد بالدين السنين ، حتى لتجد منها الآن نسخا بالبلايين ، حيثما ننظر نجدها ، جعلت من أرضنا جنة و حولت الجو بالنباتات الخضراء ، صنعت لنا أعينا و فَتَحَتَّها لترى السماء الزرقاء و النجوم ، إنها تترعرع ،

(a)

أتحول الآن إلى العالم الثاني .

يصطحب التحسينات في الكائن الحي و بيئته انساع و تحسين في وعي الصيران. فحل المشاكل ، الابتكار ، ليس أبداً فعلاً وإعيا بالكامل ، إنه ينتجز دائما عن طريق التجرية و الفطأ : عن طريق الاختبارات و إزالة الاخطاء ، نعني عن طريق التقاعل بين الكائن الحي ووسطه البيني ، وفي أثناء هذا التفاعل يتدخل الوعي أحيانا، ربما كان الوعي ( العالم الثاني ) منذ بداياته الأولى وعي تقييم و تعبيز ، وعي حل المشاكل ، قدرضي الاسامي المسابق الفيزيقي ( العالم الأولى ) أن كل الكائنات فيه تقوم بحل المشاكل ، وفرضي الأساسي بالنسبة العالم الثاني هو أن نشاط الجزء الحي من العالم الأولى لمل المشاكل قد تسبب في بزوغ العالم الثاني ، عالم الوعي . لكني لا إعنى بهذا أن الوعي يقوم بحل المشاكل طول الوقت – كما ذكرت بالنسبة الكائنات على العكس من ذلك . تتضغل الكائنات بحل المشاكل يوما بعد يوم ، لكن الوعي مهاما أخرى غير حل المشاكل ، إن يكن هذا هو أهم وظائفه البيولوچية . إن فرضي هو أن

المهمة الأصلية للوعى كانت مى توقع النجاح أو الفشل فى حل المشاكل ، ثم إخطار الكائن بالاشارة - فى صحورة سمعادة أو ألم - بما إذا كان يعضى فى الطريق الكائن بالاشارة - فى صحورة سمعادة أو ألم - بما إذا كان يعضى فى الطريق أصحيح أو الضاطىء تحو حل الشكلة ( الفروض أن تُفهم كلمة أ الطريق أكائن المصحيح أو الخاطى الحرفى ، كما هو الحال بالنسبة للأمييا ، لتعنى الاتجاء المادى اطريق الكائن الحى ) . ومن خلال خبرة السعادة و الألم يقوم الوعى بمساعدة الكائن فى رحلته الكشف ، وفى عمليات تعلمه . وعلى هذا فإن الوعى يتدخل فى كثير من اليات الذاكرة ، التى لا يمكن - لأسباب بيولوچية أيضا - أن تكون كلها واعية . من المهم فى اعتقادى أن ندرك أنه من غير المكن أن تكون معظم آليات الذاكرة واعية ، وإلا أن الخلات مع بعضها بعضا ، لهذا السبب بالتعديد توجد ثمة وقائع واعية تنتسب كثيراً إلى أخرى لا واعية - و هذا أمر يمكن أن ندرك أنه بكاد بكون بدها .

لهذا السبب كان لا مناص من ظهور مجال من اللاشعور يرتبط جنريا بجهاز الذاكرة ، يحمل قبل أي شيء أشر خريطة ما لا شعورية الوسط البيش ، لوطننا البيواليجي المحلى ، وتنظيم هذه الفريطة و ما تحمله من توقعات ، و ما يعقبه من مسياغات لغوية لهذه التوقعات ( نعني النظريات ) هي مهمة الجهاز المعرفي ، الذي يحمل إذن نواحي واعية و أخرى لا واعية تتفاعل مع العالم المادي ، العالم الأول ، الخلايا ؛ و في الانسان ، مم المخ .

و على هذا فإننى لا أعتبر أن العالم الثانى هو ما وصفه ماخ بأنه الاحساسات ، الاحساس البصرى ، الاحساس السمعى ... الخ ، إننى اعتبر هذه جميعا محاولات فاشلة تماما لوصف أو تصنيف خبراتنا المتباينة تصنيفا نظاميا ، لنصل بهذه الطريقة إلى نظرية للعالم الثانى .

إن نقطة البدء الأساسية لدينا لابد أن تكون مسألة : ما هى الوظائف البيولوجية للوعى ، و أى هذه الوظائف هى الأكثر جوهرية . لابد لنا أيضا أن نسأل : كيف نبتكر حواسنا أثناء البحث النشط عن المعلومات عن الدنيا : كيف نتعلم فن اللمس ، كيف ننمى الانتحاء الضوئى و الرؤية و السمم . هكذا تواجهنا مشاكل جديدة ، فنستجيب بتوقعات جديدة و بنظريات جديدة عن البيئة . من هنا يبزغ العالم الثاني من خلال التفاعل مع العالم الأول .

( هناك إذن بالطبع مشكلة إضافية هي مشكلة اكتشاف إشارات للأفعال المربعة : وتلعب حواسنا دورا هاما في هذا ) .

(4)

ستعود حالاً إلى العالم الأول و العالم الثانى ، لكنى أود أولاً أن أقول بضع كلمات عن بداية العالم المادى ، العالم الأول و عن فكرة النشوء ` الطارىء ` التى أود أن أقدمها بمساعدة فكرة الطور .

إننا لا نعرف كيف ظهر العالم إلى الوجود ، ولا نعرف ما إذا كان قد ظهر . او كانت نظرية الانفجار الكبير صحيحة ، فريعا كان الضوء هو أول ما ظهر في الوجود ، وتكون جملة " فليكن الضوء! " هي أول مراحل خلق العالم . لكن هذا الضوء الأول لابد أن كان ذا موجة قصيرة ، أقصر كثيرا من منطقة الضوء فوق البنفسجي ، بحيث لا يراه الانسان . بعده ظهرت الالكترونات و النيوترينوات ، كما يخبرنا الفيزيائيون . ووراها جات أول النوايا الذرية – نوايا الايدروجين و الهليوم فقط : كانت درجة المرارة أطي من أن تتكون ذرات .

لنا إنن أن نفترض وجود عالم أول غير مادى أو قبل – مادى ، فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير ( و هذا ، فى رأيى أمر مشكوك فيه ) فمن المكن القول إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ بيرد بالتريج ، ليصبح ، رويدا رويدا أماديا ، بالمنى الذي تقول به القلسفة المادية القديمة .

ربما أمكتنا أن نميز عددا من الأطوار في عملية التبريد هذه :

الطور الصفرى : لم يكن هنا غير الضوء ، و لم يكن بعد تُمة إلكترونات أو أى نواما نرية . الطسور \: في هذا الطور وجدت الالكترونات و غيرها من الجسيمات الأولية ، بجانب الضوء ( الفوتونات ) .

الطور ٢ : هنا ظهرت أيضًا نوايا الهيدروچين و نوايا الهليوم .

الطبور ٣ : في هذا الطور وجدت أيضما الذرات : دَرات الهيدروچين ( لكن لا جزيئات) و دَرات الهايوم .

الطور 3: بالاضافة إلى النرات ظهرت الآن الجزيئات ، ومن بينها جزيئات غاز الايدوجين ثنائية النرة .

الطسور 8 : وُجِد في هذا الطور ، مع أشياء أخرى ، اللهُ في صنورته السائلة .

الطور 7: في هذا الطور وُجدت - ضعن أشياء أخرى - و بشكل نادر جدا في البداية ، بلوراتُ الماء ، نعني الجليد في المسورة المتباينة المهشة لرقائق الثلج ، لتظهر أيضا فيما بعد أجسام صلبة متبارة مثل الكتل الجليدية ، ثم بلورات أخرى بعد فترة .

و نحن نحيا في الطور السادس ، نعني أن بعالمنا مناطق محلية بها أجسام صلبة و معها بالطبع أيضا سوائل و غازات . وبعيدا عنا هناك أيضا بالطبع مناطق شاسعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية .

#### (Y)

إن ما نسميه حياة لا يمكن أن يبزغ إلى الوجود إلا بعد أن تبرد للحد الكافى منطقةً بالعالم بالطور ٦ – على ألا تكون أبرد من اللازم ، من المكن أن نعتبر الحياة طوراً استثنائيا جدا داخل الطور ٦ : إن الوجود المتزامن المادة في صور غازية وسائلة و صلبة ، أمر ضروري لما نسميه حياة ، و بالمثل أيضا الحالة الغروية التي تقع في مكان ما بين الحالة السائلة و الحالة الصلبة ، تختلف المادة الحبة عن التراكيب المادية غير الحية المشابهة ( ظاهريا ) بنفس الطريقة التي يختلف بها طرران من الماء: مثلا الصورة السنائة و الصورة الغارية الماء .

و الملح المديز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن: أكمل الاختبارات على أيّ من الأطوار ، أبداً أن يمكّن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبق بخصائص الطور التالي أو ما بعده : فإذا ما قام أعظم المفكرين غصص النرات المعزولة بون أن يتوفر له سرى الطور ٢ – حيث الذرات فقط و لا جزيئات – فلن يتمكّن – كما نفترض - مهما مؤفّ فحصه لهذه النرات أن يستبط عالم الجزيئات التالي . كما أن أدن الاختبارات على المطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماما السائل: كخصائص الماء ، أن الثرية من صور بلورات الثاج – دعك من الكاننات بالغة التعقيد .

#### (A)

لنا إذن أن تفترض أن الحياة طارئة ، كالوعى – و مثلهما أيضا ما أسميه العالم الثالث .

إننى أظن أن أوسع الخطوات الطارئة التي خطتها الحياة و الوعى هي ابتكار اللغة البشرية . لقد قادت هذه بلا شك إلى خلق الجنس البشري .

و اللغة البشرية ليست فقط مجرد تعبير عن النفس (١) ، أو مجرد وسيلة إشارية (٢) ، فللحيوانات هاتان المهارتان أيضا . لا ولا هى مجرد مجموعة من الرصوز ، فهذه هى الأخرى – حتى الطقوس منها – موجودة فى الحيوانات أيضا . أما الخطوة الواسعة التي نتج عنها تطوير للوعى غير مسبوق فهى لبتكار العبارات ----- المعرفة و صياغة الواقع

الوصفية (٣) ( أو آ الوظيفة التعثيلية الكارل بوهار ): العبارات التي تصف مسألةً موضوعية قد تتاظر أو لا تناظر الوقائع ، نعني عبارات قد تكون صابقة أو كاذبة . وهذه الوظيفة هي الملمح غير المسبوق في اللفة البشرية .

هنا يكمن الغارق بين لغتنا و لغة الحيوانات . ربما أمكننا أن نقول عن لغة النحل إنها اتصالات صحيحة ، إلا – ربما – عندما يقوم عالم بتضليل نطة . وقد نجد الاشارات المضللة أيضا بين الحيوانات : فأجنحة الفراشات على سبيل المثال قد تتخذ الاشارات المضلة أيضا : من اتخذ التدابير التحقق من الخقيقة الموضوعية ، و ذلك عن طريق الحجج النقدية ، هذه هي الوظيفة الرابعة الغة ، الوظيفة الجلية (٤) .

(4)

إن ابتكار اللغة البشرية الوصفية ( التي يسميها بوهار : التمثيلية ) قد مكتنا من خطوة أخرى إلى الأمام ، من ابتكار جديد : ابتكار النقد ، ابتكار " الاختيار الواعى" ، الانتخاب الواعى " ، الانتخاب الواعى النظريات ، بديلاً عن انتخابها الطبيعى . وعلى هذا ، فعثما نتجارز المادية ذائها ، فئنا أن نقول إن الانتخاب الطبيعى يتجاوز ذائه ، إلى يقود إلى لفة تموى تعبيرات صحيحة و كانبة ، لتقود هذه إنن إلى ابتكار النقد ، إلى برغ النقد ، ومن ثم إلى طور جديد من الانتخاب : يقوم الانتخاب الثقافي النقدى يوفر لنا بتوسيع الانتخاب الطبيعى ، ويتجاوزه جزئيا . وهذا الانتخاب الثقافي النقدى يوفر لنا وعيا يسمح لنا يموالاة نقدية الأخطائنا : نستطيع واعين أن نعثر على أخطائنا و أن نتخلص منها ، يمكننا أن نحكم بأن نظرية ما تفضل أخرى . وهذه في رأيى هي النقطة الحاسمة . هنا يبدأ ما نسميه الموفة " في ذلك العنوان الذي طلب منى أن أخاضر فيه : المعوفة البشرية . ليس شدة معرفة دون نقد عقلى ، نقد في خدمة البحث عن المقيقة . ليس المحووانات معرفة بهذا المعنى . صميح أنها تعرف أشياء كثيرة — غن المقيقة . ليس الموفة : المعرفة : المعرفة : المعرفة الماسمة ، الخطوة الناسة ، الخطوة الني

ترتكز على ابتكار العبارات الصحيحة أو الخاطئة . وهذه هى الخطوة التى أقترح أنها تشكل أساس العالم الثالث ، أساس الثقافة البشرية .

(1-)

يتراكب العالم الثالث مع العالم الأول ، فالعالم الثالث على سبيل المثال يضم الكتب ، و هو يحتوى على عبارات ، هو يشمل فوق كل شيء اللغة البشرية . وهذه كلها – أيضا – أشياء أهزيقية ، أحداث ، نقع في العالم الأول . قد يكون لنا أن نقول إن اللغة تتألف من تصرفات ترتبط بالتراكيب العصبية ، ومن ثم فهي شيء مادى ، تتألف من عناصر من الذاكرة ، من الذكريات ، من التوقعات ، من سلوك مكتسب و مكتشف ، ومن الكتب . أنت تستطيع أن تسمع محاضرتي الأن بسبب المسبيات : أنا أثير ضبة ، وهذه الضبة هي جزء من العالم الأول .

أحب الآن أن أوضح أن هذه الضجة قد تكون أكثر من مجرد صوتيات . إن الجزء منها الذي يتجاوز العالم الأول الذي استخدمه ، يشكل بالتحديد ، ما أسميتُ العالم الثالث ، سوى أنه لم يلُحظ حتى الآن إلا لماما . ( لا يسمح لى الوقت – بكل العالم الثالث ، على أنك تستطيع أن تراجع كتابى أسف – أن أتحدث عن تاريخ العالم الثالث ، الوزء الخامس ) . أود أن أحاول تفسير النقطة المرشوعية أ ، الفصل الثالث ، الجزء اللامادي للعالم الثالث ، أو الوجه المستقل الثالث ، كما يمكن أن نسميه : ما يمضى لابعد من العالمن الأول و الثانى . أحب في نفس الوقت أن أوضح أن الوجه اللامادي للعالم الثالث لا يلعب فقط دوراً في وعينا – ولوزه فيه رئيسي – ولكنه وأقعى ، بصرف النظر حتى عن العالمين الأول والثانى - كما أمل أن أوضح – أثر على وعينا ، وعلى العالم المادي ( واللاواعي ) العالم الثالث – كما أمل أن أوضح – أثر على وعينا ، وعلى العالم المادي ( واللاواعي ) العالم الثالث – كما أمل أن

و على هذا فالنفى أود أن أناقش نفاعل - أو إن شدنت حلَّزنة - الألبات الارتجاعية بين العوالم الثلاثة و ما ينشأ عنها من تعزيز متبادل . كما أحب أن أبين أن ثمة شيئا لا ماديًّا هنا ، هو محتوى تعبيراتنا ، محتوى حججنا - في مقابلة الصياغات الصوتية أو المكتوية ( ومن ثم المادية ) لهذه التعبيرات و الحجج . إن الموضوع أو المحتوى هو ما يهمنا حيثما استخدمنا اللغة بمعناها الانساني الحقيقي . إن ما ينتمى إلى المالم الثالث هو محتوى الكتاب قبل كل شيء ، لا شكله الفيزيقي .

إليك حالة بسبطة بالغة البساطة تبين بوضوح أهمية فكرة المحتوى : مع تطور اللقية البشيرية ظهرت الأعداد ، العد ، بالكلمات أ والحيد أ أ أثنان أ أ " تُلاثة " ... الخ . هناك لغات ليس بها إلا الكلمات " واحد " ، ` اثنان ` ، ` كثير " ؛ وهناك أخرى ليس بها سنوى " واحد " ، " اثثان " ... حتى " عشرين " و بعدها " كثير " . ثمة لغات - كلغتنا - ابتكرت طريقة تسمح بأن نبدأ العد من أي رقم ؛ نعني طريقة ليست في حوهرها متنافية ، و إنما هي غير مقيدة ، بمعنى أننا نستطيع من ناجينة المبدأ أن نتجاون أي رقم بإضافة رقم آذر إليه . إن هذا واحد من أعظم الابتكارات التي نشأت لسبب وحيد هو ابتكار اللغة : طريقة بناء تتابع لا ينتهي ، من أعداد أكثر و أكثر . من المكن صباغةً تعليمات تشكيل مثل هذا التتابع لغويا أو في ير نامج كمبيوتر ، و من المكن إذن أن توميف كشيء عيني . لكن اكتشافنا أن متواليةً الأعداد الطبيعية لاتهائيةً ( في مسيمها ) هو أمر تجريدي تماما ، لأن هذه المتوالية اللانهائية لا يمكن أن تُجعل لحظية ، يصورة عينية ، لا في العالم الأول و لا في العالم الثانيي، إن المتوالية اللانهائية من الأعداد الطبيعية هي " شيء تخيلي خالص " ، أو ، كما يقولون : إنها نتاج خالص للعالم الثالث ، لأنها تنتمي فحسب إلى ذلك الجزء المجرد من العالم الثالث المؤلف من عناصر نفكر فيها فعلا ، ولكنها لم تُجعل لحظية بصورة عينية لا في تفكير و لا في أعداد فيزيقية عينية ، ولا في برامج كمبيوتر . وقد مكننا القول إن اللانهاية ( الكامنة ) لتوالية الأعداد الطبيعية ليست ابتكارا ، بل هي كشف . إننا تكتشفها كإمكانية ، كخصيصة غير مقصودة لتوالية ابتكرناها .

بنفس الشكل نكتشف خصيصتى الأعداد: "الزوجية " و "الفيرية " : و القابلة للقسمة " و "الصماء أو الأولية " . كما نكتهف مشاكل مثل مشكلة اقليس . هل متوالية الأعداد الصماء لا متناهية أم هي متناهية ( كما تقترح الندرة النزايدة للأعداد الصماء الكبيرة ) ؟ كانت هذه المشلكة محجوبة تماماً - إن جاز هذا التمبير ؛ لم تكن حتى في العقل اللاواعي ، كانت ببساطة غير موجودة عندما ابتكرنا النظام العددى . أم تراها كانت موجودة ؟ لو انها كانت كذاك فلابد أنَّ كانت بمعنى تخيلى مجرد خالص ، نقصد بالمعنى التالى : إنها كانت مخبودة بالنظام العددى الذى شيدناه، لكنها كانت مخبودة في لا وعى هذا شيدناه، لكنها كانت هناك دون أن يعركها أحد ، لم تكن مخبودة في لا وعى هذا الشخص أو ذاك ، وبون أن نترك أى أثر فيزيقي خلفها . ليس ثمة كتاب يمكن أن نقرأ فيه عنها . لم تكن إنن موجودة فيزيقيا . لم تكن أيضا موجودة بالنسبة للعالم الثانى . لكنها كانت هناك كمشكلة لم تكتسف بعد ، إن تكن قابلة للاكتشاف : هى مثال لكنها كانت هناك كمشكلة لم تكتشف بعد ، إن تكن قابلة للاكتشاف : هى مثال يقم اقليدس فقط باكتشاف المشكلة ، إنما قام أيضا بطها . اقد وجد اقليدس دليلاً على ضعورة أن يوجد دائما عدد أصم أخر بعد كل عدد أصم ، الشيء الذي يعنى أن نتها الاعداد الصماء لا متناه . إن هذه القضية تصف وضعا هو بوضوح تجريدى خاصص : هو أيضا ينتمى إلى الجزء التجريدى الخالص من العالم الثالث .

#### (11)

هناك أيضا الكثير من المساكل الرتبطة بالأعداد الصماء التى لم تجد حلا ، مثل مشكلة جولنباخ : هل كل عدد أولى يزيد على ٢ هو حاصل جمع عددين صماً وين؟ قد يكون لمثل هذه المشكلة حل ايجابى أو حل سلبى ، وقد تكون مشكلة بلا حل . وكونها معا لا حل له أمر قد يحتمل برهانا و قد لا يحتمل . بذا تظهر مشاكل جديدة .

كل هذه مشاكل واقعية بمعنى أن لها أثارا ، إن لها فوق كل شيء أثراً على العقل البشرى . فقد يرى الشخص الشكلة أو يكتشفها ثم يحاول حلها ، إن إدراك المشكلة و محاولة حلها يشكل نشاطا الرعى ، العقل البشرى : ثم أن هذا النشاط قد النشاط عن المشكلة ، عن وجود المشكلة . وقد ينتج عن حل المشكلة نشر بحث ، ومن ثم فإن مشكلة العالم الثانى ) في تشغيل ثم فإن مشكلة العالم الثانى ) في تشغيل أضخم المطابع . كتب اقليدس حله المشكلة الخاصة بالأعداد الصماء . كان هذا عملا فيزيقيا له نتائج عديدة . وقد أعيد نشر برهان القيدس في الكثير من كتب المراجع ، فيزيقيا له نتائج عديدة . وهذه وقائع في العالم الأول .

طبيعي أن الوعى ، أى العالم الثانى ، يلعب الاوز الرئيسى فى السلاسل الطبية التجريدية إلى العالم الأول . وعلى قدر رؤيتى فإن الجزء المجرد من المشكلة التجريدية إلى العالم الأول . وعلى قدر رؤيتى فإن الجزء المجرد من العالم الثالث ، عالم المحتوى المجرد غير الفيزيقى ، الذى هو العالم الثالث الفعلى المحدد ، هذا العالم لم يسبب أبدأ أثراً مباشراً على العالم الأول – و لا حتى بمساعدة المكيبيوتر . فالوعى ، العالم الثاني ، دائما ما يصوغ الرابطة . (ريما تَقيَّر هذا يوماً) . إننى اقترح أننا نتحدث عن أالعقل عندما نشير إلى الوعى – فى دوره التفاعلى عم العالم الثالث .

إننى اعتقد أن الوساطة التي يقوم بها العقل مع قاطني العالم الثالث تؤثر في ، وتشكل ، حياتنا الواعية و اللاواعية بطريقة قاطعة . هنا ، في التفاعل بين العالم الثاني و العالم الثالث ، يكمن مفتاح فهم الفرق بين الوعى البشرى والحيواني .

#### (11)

لتلخيص ما سبق يمكن أن نقول إن العالم الثالث - لاسيما الجزء منه الذي تخلقه اللغة البشرية - هو من نتاج وعينا ، عقلنا ، هو مثل اللغة البشرية من ابتكارنا .

لكن هذا الابتكار شيء خارجي بالنسبة لنا ، خارج جلدنا ( خارج جسنينا ) . إنه شيء موضوعي مثل كل ابتكارتنا . ومثل كل ابتكارتنا فهو يخلق مشاكله الخاصة ، التي تمتمد علينا بالرغم من استقلالها . ( تَذَكَّر التحكم في النار ، أو ابتكار العربة ذات المحرك ) . وهذه المشاكل مشاكل غير متعمدة و غير متوقعة . إنها نتائج نموذجية غير متعمدة لعملنا ، تؤثر بدورها علينا .

هكذا يظهر العالم الثالث الموضوعي ، المجرد ، المستقل ، الذي هو فوق ذلك واقعي و فعال . و الرياضيات مثال قد لا يكون نمونجيا تماما ، إن يكن رغم ذلك لافتا النظر إنها بوضوح من صنعنا ، من ابتكارنا . ورغم ذلك فمن المؤكد أن الرياضيات تقريبا موضوعية ، وهي في نفس الوقت مجردة : إنها عالم كامل من المشاكل و الحلول ، لا نبتكرها نحن ، و إنما نكتشفها .

و على ذلك فيإن مَنْ تَفَكَّروا في وضع الرياضيات قند وصلوا على الأغلب إلى رأيين ، ولدينا في الواقم فلسفتان الرياضيات :

- (١) الرياضيات من صنع الانسان ، لانها تعتمد على حدسنا : أو هي من بنائنا : أو هي من ابتكارنا ( الحدسية ، البنانية ، المواضعة ) .
- (٢) الرياضيات مجال برجد مهضوعيا دون حاجة لأحد. إنه مجال من الحقائق الموضوعية ثرى ثراء لا نهائيا ، لا نخلقه نحن ، وإنما نواجهه موضوعيا . وفي مقدورنا اكتشاف أكثر من عدد محدود من هذه الحقائق ( عادة ما يوصف هذا المفهوم عن الرياضيات : " بالأفلاطونية " ) .

وقفت هاتان الفاسفتان حتى الآن في تعارض مباشر مع بعضهما بعضا . لكن نظرية العالم الثالث تبين أن كليهما صحيح : إن المتوالية اللانهائية للأعسداد الطبيعية (على سبيل للثال) هى ليتكارنا اللغوى ، مواضعتنا ، تشكيلنا . لكن الأعداد الصماء و مشاكلها ليست كذك : إننا تكتشف هذه في عالم موضوعي ، ابتكرناه في الحق أو خلقناه ، لكنه ( مثل كل الابتكارات ) أصبح موضوعيا منفصلا عين صنعوه و مستقلا عن إرادتهم : أصبح ، مستقلا أ ، تخيليا خالصا أ : أصبح أ فلاطونيا .

لن يكون ثمة شجار ، من وجهة نظر العالم الثالث ، بين فلسفتى الرياضيات . 
يبقى على الأكثر الخلاف فيما إذا كان أحد الموضوعات الرياضية من صنع الانسسان 
( كمثل المتوالية اللانهائية من الأعداد أو مُشْتَمَل فنات النظرية الشكلية الفنات ) . أم أن 
علينا أن نواجه هذا المجال كجزء من العالم الموضوعى . لكنا عرفنا منذ عام ١٩٦٣ 
على الاتل ( بول كوهين ) أن النظرية الشكلية الفئات هي أيضا من صنع الانسان .

ولقد عرفنا من زمان طويل أنه حتى الرياضيين غير محصومين من الخطأ ، وأننا نستطيع أن نفند نظرياتهم ، لكنا لا نستطيع دائما أن نثبتها .

حاوات أن أفسس العالم الثالث ، و أصل الآن إلى الجزء الثالث و الاخير من معاضرتى : عن صياغة الواقع .

## ٣- عن صياغية الواقسع

(1)

إن التفاعل بين العالم الأول و الثانى و الثالث هو ما يمكن اعتباره معيافة الولقع : التفاعل الذي يتألف من أليات استرجاعية مركبة ، والذي يداخله نعمل ، مستخدمين طريقة التجربة و الخطأ . نعنى أننا نتدخل واعين في هذا الطرون من الآليات الاسترجاعية . نحن – العقل البشرى ، أحلامنا ، أهدافنا – صناً ع العمل ، صناع المنتج ، و نحن نتشكل في نفس الوقت بما نصنع . إن هذا في الصقيقة هو العنصر الخلاق في البشرية : أننا في عملية الابداع نحور في نفس الوقت أنفسنا من خلال عملنا . صياغة الواقع إذن من صنعنا ، هي عملية لا يمكن فهمها دون محاولة فهم الطريقة التي بها نتفاعل هذه العوالم الثلاثة ، و دون محاولة فهم الطريقة التي بها نتفاعل

يت اثر هذا الطرون من التفاعلات أو البات الاسترجاع بتطوورنا نظريات وبأحلامنا . وكمثال ، هناك تشكيل ، أو خلق ، أو ابتكار طائر ليوناريو : أو ما نسميه الأن جميعا باسم الطائرة . من المهم أن نلحظ أن الحلم بالطيران هو الذي قاد إلى الطيران ، وليس ، كما سيقترح و لا شك التفسير المادي للتاريخ لماركس و إنجاز ، الحلم بأن يقود هذا إلى التكسب . حكم أوتو ليلينتال ( و أنا أعرف شقيقه معرفة شخصية ) ، و الاخوان رايت ، وغيرهم ، بالطيران ، ثم أنهم خاطروا بأرواحهم لتحقيق

الحلم ، لم يكن الأمل في الربح هو الدافع لهم ، وإنما كان الحلم بحرية جديدة - حام توسيع موطننا الايكولوچي : لقد فقد أوتو ليلينتال حياته و هو يحاول البحث عن عالم أفضل .

يلعب العالم الثالث دوراً حاسما في صبياغة الواقع ، وفي محاولة تحقيق حلم المالم الثاني في الطيران ، و العامل الحاسم هو الخطط و الرسومات ، الفروض ، المحاولات ، الحوادث و الاصلاحات ، باختصار منهج التجربة و لزالة الاخطاء من خلال التقد .

هذا هو لواب الآلية الاسترجاعية . من داخله يلعب العالم الثاني ، بعلمائه والمبتكرين أيضا ، دوراً كبيراً . لكن الأكثر أهمية هي المشاكل الطارئة ، بل و العالم الثالث قبل كل شيء ، من خلال أثره الاسترجاعي الدائم على العالم الثاني . يُصلُح العالم الثانة أحلامنا على الدوام ، إلى أن نتمكن في النهاية من تحقيقها .

أوضح لى المتشائمون أن أوتو ليلينتال -- طيار الطائرات الشراعية الألاني - قد حلم ، مثل ليحوناريو ، بأسلوب من الطيران يشبه أسلوب الطائر ، لو قُدِّر لهم أن يشاهدوا " الإيريامي" إذن لأصابهم الذعر !

وهذه الملاحظة صحيحة إلى الدى الذي فيه أبداً لا تتحقق أفكارنا بالطريقة التي تصورناها بالضبط، و رغم ذلك قان الملاحظة خاطئة . إن الأمر لا يحتاج من التي تصورناها بالفريط و رغم ذلك قان الملاحظة خاطئة . إن الأمر لا يحتاج من كل من يويد اليوم أن يطير بنفس الطريقة التي أرادها ليوناردو و ليلينتال ، سوى أن يلتحق بناد للطيران الشراعي . فإذا ما كان لديه ما يكفي من الشجاعة فلن يجد في الأمر صعوبة كبيرة . ولاشك أن ادى الآخرين الذين يستخدمون الإيرباص أو بوينج لالاك ، ولا المنافقة أساطيران رغم اختلافها الواضح عن الطائرة الشراعية ؛ لتقضيلها عن الطيران الشراعي أو السكة الحديد أو الباخرة أو السيارة ، بل إن الطيران في المقاعد الضيقة بالطائرات العملاقة قد خلق الكثير من الناس .

ليس من شك في أن الطائرات العمارقة هي من نتائج أحلام ليوناريو و ليلينتال .

- نتائج ربما لم تكن متوقعة ، فإذا استخدمنا لفنتا و معرفتنا العلمية و تكنولوچيننا ،

ففي مقدورنا أن نتنبأ بالنتائج المستقبلية لأحلامنا ، ورغباننا ، وابتكاراتنا ، بشكل أفضل من نتبؤ النباتات و الحيوانات ، لكن - مؤكداً - ليس بشكل أفضل كثيرا . من المهم أن ندرك القدر الضئيل الذي نعرفه عن هذه النتائج غير المتوقعة الأمالنا ، إن أفضل وسيلة متاحة لنا لا تزال ، هي التجرية و الخطأ : تجارب كثيراً ما تكون خطرة ، ثم أخطاء قد تكون أخطر ، خطرة أحيانا على البشرية .

و الاعتقاد في يوتوبيا سياسية هو بالذات أمر خطر - ربما ارتبط هذا بحقيقة أن البحث عن عالم أفضل ( مثل فحص بينتنا ) هو ( إن كنتُ على صواب ) واحد من أقدم و أهم غرائز الحياة جميعا . نحن على حق في أن نؤمن بأن لنا ، و أنَّا ستطيع ، أن نسبهم في تحسين عالمنا . لكن ، لا يجب أن نتصور أننا نستطيع أن نتتبا بنتائج خططنا و أفعالنا . لا يجب قبل كل شيء أن نضحي بأية حياة بشرية ( إلا - ربما - بأرواحنا نحن ، في أسـوا الظروف ) . لا وليس لنا الحق في أن نحض الأضرين أو حتى نشجعهم على التضحية بأرواحهم ، ولا حتى من أجل فكرة ، من أجل نظرية المتنتانة نعن بها تماما ( ربما دون مبرر معقول ، بسبب جهلنا ) .

على أية حال ، إن بعضا من بحثنا عن عالم أفضل يلزم أن يتضمن البحث عن عالم لا يُنفع فيه الأشرون إلى التضحية بأرواحهم من أجل فكرة .

### (٣)

ها قد وصلت إلى نهاية محاضرتى . أود أن أضيف ملاحظة واحدة أخيرة منفائلة ، خقِمتُ بها أيضا مساهمتى في كتاب ` الذات و اللغ ' الذي كتبتُه مع صديقي السيرجون إيكساز . حاولت أن أبين فيما سبق أن الانتخاب الداروني و فكرتي الانتخاب الطبيعي والضغط الانتخابي ، ترتبط عصوماً بالصراع الضاري من أجل البقاء . وهذه ابديولوجيا لا يلزم أن تؤخذ مأخذ الجد - إلا جزئيا فقط .

لكن هذا كله قد تغير تماما مع بزوغ الوعى البشري و بزوغ العقل و بزوغ النظريات للمساغة لغويا ، لنا أن نترك الأمر المنافسة بين النظريات لتخطص من غير الصالح منها ، في الأزمنة الغابرة كانوا يتخلصون من معتنق النظرية ، لكنا نستطيع الآن أن ندع النظرية تموت بدلاً منا ، إن الوظيفة الرئيسية لعقل و للعالم الثاك من وجهة النظر البيولوچية – من وجهة نظر الانتخاب الطبيعي – مي أن تجعل من استخدام النقد الواعي أمراً ممكنا ، ومن ثم انتخاب الطبيعي – مي أن تجعل من أمسيح ممكنا بفضل التطوير أمسيح هذا الاستخدام غير العنيف لمنهج النقد العقلي ، أصبح ممكنا بفضل التطوير البيولوچي ؛ بفضل ابتكارنا اللغة و ماتلاه من ابتكار العالم الثالث ، لاشك أن الانتخاب بروغ العالم الثالث أن شميع من المكن أن ننتخام من النظريات ، أفضل التكيفات ، بيرغ العالم الثالث أصبح من المكن أن ننتخاص من النظريات الفاطئة بالنقد غير العنيف . حتى دون عنف ، نستطيع الآن أن نتخلص من النظريات الفاطئة بالنقد غير العنيف . لايزال ، حتى لو دارت المركة على الورق ، لكن لم يعد شة دواع لاشاء بيعض العنف ، لايزال ، حتى لو دارت المركة على الورق ، لكن لم يعد شة دواع بيولوچية للنقد العنيف ، وإنما دواع ضده .

وعلى هذا فإن النقد نصف العنيف السائد الآن قد يكون مرحلة انتقالية في تطوير العقل ، ويزوغ العالم الشاك إنما يعنى أن التطور الشقافي غير العنيف ليس مجرد حلم يوتويى ، إنه نتيجة بيولوچية ، نتيجة متوقعة تماما ، لبزوغ العالم الثالث من خلال الانتخاب الطبيعي .

إن صبياغة بيئتنا الاجتماعية بهدف السلام و اللاعنف ليست مجرد حلم . هذا هدف ممكن ، بل هو هدف البشرية ضروري من وجهة النظر البيراوجية .

#### *ملاحظـــات*

\* هناك بالطبع حقائق تعضد التفسير القديم ، مثل التغيرات الهائمة الموهن ، قل مثلا ، بسبب استخدام سم مثل الد د . د . ت . أو البنسلين . في مثل هذه الحالات التي لا علاقة لها باختيار الكائنات ، سنجد أن بزرغ طفرة بالصدفة قد يكون هو ما يحدد بقاء النوع . إن الوضع يشبه الحالة الشهيرة في انجلترا المعرفة بأسم القتامة المسناعية " ، نعني تطوير سلالات داكنة ( من الفرائسات ) عن طريق التنقلم للتلوث المسناعي . وهذه الحالات اللافئة النظر ، والمتكررة تجريبيا ، قد تفسير السبب في شهير عنفسير الدارونية الذي وصفته بأنه أ متشائم " .

# عن المعرفة و الجمــل

سيدى رئيس الجامعة ، سيدى العميد ، سيداتى و سادتى . اسمحوا لى أولاً أن أشكر كلية العلوم الاقتصادية لجامعة يوهان قولفجانج جوته ، على هذا الشرف الجليل الذي خَلَعْتُه على بمنحى الدكتوراه الفخرية . يمكننى الآن أن أردد مع يوهان قولفجانج جوته المؤبورج العظيم الأول الدكتور فاوست :

يُقواون إنني مُعلم ، و أننى فوق ذلك طبيب ... لكنني في التدريس است المدرس الكُفُّ .

لكن ، لابد لي حقا أن استميحكم عنراً لأتلو بضعة أبيات من بداية المونولوج ،

وستجدون أن لها علاقة وثيقة بهذه المعاضرة :

لقد درستُ القاسفة ليال طبيلة

درستُها بفي لهفة ، وفي جد

و درستُ الطبو القانون أجهدتني دراستهما

و تأمرت جميعا لتغلق عقلي ،

ثم تحوات إلى اللاهوت

ابتغى الدقيقة :"

لكن هذا الموضوع ، يارياه ! ، كان محص كُفْر .

و هأئذا أقف الآن

أحمق مضجراً سحاضرة التيت يوم A يونيو ١٩٧٩ في القاعة الكبرى لجامعة غرانكلورت أم من بمناسبة منحي الدكترراء الفخرية . لا أعرف أكثر مما كنت أعرف . يتولون إنتى معلم و آننى فوق ذلك طبيب لكتنى في التدريس التو مثل أن المرس الكنه ، من القوى الكبرى التي تربط منا العالم سويا . أعرف الأن أننا عميان . أعرف الأن أننا عميان . لا يمكن أن نبلغها . لا يمكن أن نبلغها . قلبي يكاد ينكسر . قلبي يكاد ينكسر .

لطكم قد لاحظتم أن ما يقوله الدكتور فاوست له علاقة وثيقة بالموضوع : هو يقودنا إلى عين الموضوع الذي يشير إليه عنوان حديثى ، موضوع المعرفة و الجهل . وأنا أنوى أن أعالج هذا الموضوع تاريخيا ، إن يكن ذلك باختصار شديد ، وأن أجعل بررة حديثى تعاليم سقراط : وعلى هذا فسابدا بابدع عمل فلسفى أعرفه : تعالم سقراط أمام قضاته " ، لأفلاطون .

## (1)

تعتوى محاورة "الدقاع" الفلاهن على خطاب مرافعة سقراط و على تقرير قصير عن إدانته . وأنا أعتبر أن هذا الخطاب يتسم بالأصالة . فيه يصف سقراط مدى دهشته و انزعاجه عندما سمع أن راهب معبد دلفى أجاب ردا على السؤال الجسسور " هل هناك من هو أحكم من سقراط ؟ " بقوله "ليس هناك من هو أحكم منه " يقول سقراط " عندما سمعت هذا سئات نفسى : ما الذي كان يعنيه أبوالو ؟ فأنا أعرف أنى الست حكيما ، ولا أنا بالغ الحكمة ، بل واست حتى قليلها . ولما وجد سقراط أنه لا

يستطيع أن يقهم ما يعنيه الإله بنبوءة الراهب ، قرر أن يحاول تقنيدها . مضى إذن إلى شخص كان يُعتبر حكيما ، نُحد السياسين باثينا ، ليعرف منه . يصف سقراط النتيجة فيما يلى : المؤكد أننى أحكم من هذا الرجل : صحيح أن أينًا لا يعرف شيئا ذا نقم ، لكنة يفترض أنه يعرف شيئا ، وهو لا يعرف شيئا ، صحيح أننى لا أعرف أنا الأخر شيئا ذا تنقع ، لكنتى لا أدعى أننى أعرف أي شيء ، بعد أن تحدث سقراط مع السياسيين ، مضى إلى المعناع . هؤلاء ليعرفون الحق شيئا لا يقهم ، لكنة وجد أيضا أن ثمة انطباعاً لديهم باتهم يعرفون أشياء أخرى كثيرة ، بل و أعظم الأشياء . و لقد أفسدت غطرستُهم معرفتَهم الإصلاة

و على هذا فقد توصل سقراط فى نهاية المطاف إلى التفسير التالى انبومة دافى: الإله - بجالاه - لم يكن يرغب فى أن يقول أى شىء عن سقراط . لقد استخدم هذا الاسم فقط ليقول " إن أحكم الرجال هو من يدرك مثل سقراط أنه ليس فى الواقع حكيما " .

### **(Y)**

إن تبصر سقراط في جهلنا - " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرف " - هذا التبصر في رأبي نو أهمية قصوي ، و لم يكن التعبير عنه أبداً في مثل وضوحة بمحاورة عفاع سقراط ، هذا التبصر السقراطي لم يؤخذ كثيرا مأخذ الجد ، لقد اعتبر - تحت تأثير أرسطو - تهكميا ، بل ان أفلاطون نفسه قد رفض في نهاية الأسر ( في جورجياس) تعاليم سقراط عن جهلنا ، ورفض معها الموقف العقلي .

يصبح هذا واضحاً إذا قارناً النظرية السقراطية لرجل النولة بالنظرية الأفلاطونية ، من الواجب أن تكون لهذه النقطة بالذات أهمية خاصة بالنسبة لن يُمنّح الدكتوراه الفخرية. يرى كل من سقراط و أفلاطون أن رجل الدولة بجب أن يكون حكيما . لكن هذا يعنى شيئا مختلفا تماماً عند كل منهما . فهو يعنى عند سقراط ضرورة أن يكون رجل الدولة مدركاً جَهّلُهُ الأكيد ، ومن هنا بزكى سقراط التواضع العقلى إنْ أعرف نفسك عنده تعنى التكن مدركاً ضبالة ما تعرفه أ

و في القابلة يفسر أفادطون الحاجة لأن يكون رجل الدولة حكيما ، كمتُطلُّب لمحكم الفكرين إن من يمثلك الكفاءة كي يحكم هو الجدليُّ عالى الثقافة ، الفليسوفُ العالم ، هذا هو معنى الاصرار الاقلاطوني على ضرورة أن يصبح الثقافة مأوكا ، و الملوكُ فلاسفة متمرسين ، و لقد تثرُّ الفلاسفة بشدة بهذا الشرط – أما الملوك ، فلنا أن نفترض أن تأثرهم لم يكن على نفس الدرجة .

يمدهب أن نجد تعارضا أوسع من هذا بين تفسرين ، لضرورة أن يكين رجل النولة حكيما . إنه الفارق بين التواضع العقلى و الفطرسة العقلية ، وهو أيضا الفارق بين اللامعصومية – إدراك أن المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطا – و بين النزعة التعالمية – نظرية إضفاء السلطة على المعرفة و العارف ، على العلم و العلماء ، على الحكمة و الحكيم ، على التعلم و المتعلم

من هذا يتضم كيف يمكن أن يؤدى تعارض فى تقييم المرفة البشرية – تعنى : تعارضاً إيستمرالهجيا – إلى متطلبات و أهداف سياسية أخلاقية متباينة

#### (T)

أهب الآن أن أناقش اعتراضا على اللامعصومية ، اعتراضاً قد يمكن - في رأيي - أن يُستخدم حجة في صف اللامعصومية .

ذاك هو الاعتراض بأن المعرفة ، على عكس الرأى أن الفرض ، هى فى جوهرها موضوع سلطة . ثم ان الاستعمال اللغوى الشائم يعضد نظرية الطبيعة السلطوية المعرفة . فاستخدام التعبير "أنا أعرف" يكون صحيحاً ، نحوياً فقط ، عند توفر الشروط الثلاثة التالية : أولاً صحة ما أدعى معرفته ، ثانيا يقينه ، وثالثا وجود أسباب كافية لذلك كثيرا ما نسمم مثل هذه التحليلات في المناقشات الفلسفية ، وتقرأها في

\_\_\_\_\_عن المعرفة و الجهل

كتب الفلسفة ، وهذه التحليلات في الحق تدين ما نعنيه بكلمة " معرفة " في استخدامنا اليومي ، إنها تحلل مفهوماً أود أن أطلق عليه اسم المفهوم الكلاسيكي المعرفة : هذا المفهوم الكلاسيكي يتضمن صحة ما نعرفه و يقينه ؛ ويتضمن أن لدينا من الاسباب ما يكفي لنقول إنه صحيح .

إن هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة هو بالضبط ما استخدمه سقراط عندما قال "إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " يستخدم جوته نفس هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة عندما جمل فاوست يقول :

> أَنْ أشعر الآن ألاً شيء يمكن أن يُعرف! هذه فكرة تضطرم في قلبي.

و من ثم خان هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة - مفهوم المعرفة في لفتنا اليومية - هو المفهوم الذي تستخدمه اللامعصومية ، مذهب اللامعصومية ، انتؤكد على أثنا دائما ( أو نكاد) مؤهلون الخطأ ، وأثنا اذلك لا تصرف شيئا ، أو لا تعرف إلا القليل جدا ( بالمعنى الكلاسيكي المعرفة ) ، أو أثنا ، كما يقول سقراط لا تعرف شيئا ذا نفه .

قيم يا ترى كان يقكر سقراط عندما قال "إننا لا نعرف شيئا ذا نقع ؟ " أو ، في ترجمة حرفية أدق" إننا لا نعرف شيئا جميلا طيبيا " ؟ سقراط هنا كان يفكر في الأخلاقيات على وجه الخصوص ، كان أبعد ما يكون عن أن يعان بأن للعرفة الأخلاقية مستحيلة ، على المكس ، حاول أن يجد لها أساساً . كانت طريقته في هذا طريقة نقد كل شيء بدا له ، و للآخرين ، أنه يقيني . و لقد كان هذا المنهج هو الذي قاده الى اللامعصومية ، و إلى إدراك أنه و الأخرين أبعد ما يكونون عن بلوغ المعرفة في الأمور الأخلاقية . ورغم ذلك كان سقراط فيلسوفا أخلاقيا مبتكرا . فعنه و عن معاصره ديموقريطس جات تلك القاعدة الخطيرة الصحيحة من قواعد الحياة : " أن معاصره ديموقريطس جات تلك القاعدة الخطيرة الصحيحة من قواعد الحياة : " أن

دعنا نرجع إلى الدفاع عددما قال سقراط ألا شيء نافعا يعرف هو أو يعرف الآخرون، فربما كان يفكر ايصا في فلاسفة الطبيعة ، في هؤلاء المفكرين الاغريق العظام الذين نسميهم الآن أقبل السقراطيين أ، مبتكرى ما نعرف الآن باسم الطهم الطبيعة الذي الطبيعة الأن باسم الطبيعة الذي الطبيعة الذي الطبيعة الذي المؤرد فكره في "دفاعه أبعد قليل : إن يكن بطريقة لا تتسم كثيرا بالاحترام : ذلك أنه قال إن أعمال أناكساجوراس - التي وصفها بأنها أغير ناجمة ألل لا لاساري عند بأنعى الكتب في أثينا أكثر من دراخمة واحدة ، كما أن ثمة عملاً أخر لأفلاطون ( هو : فيدر ) يلمح إلى أن سقراط قد أحبطته كثيرا فلسفة الطبيعة على وجه العموم . ومن ثم فلدينا من الأسباب ما يجعلنا نفترض أن سقراط عندما قال " إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئا - وحتى هذا أكاد لا أعرف شيئا أوحتى هذا أكاد لا أعرف شيئا الأخلاقية إنها كان يفكر في الكثير مما قابله من مشاكل خطيرة لم تحل ؛ من المشاكل الأخلاقية و السياسية إلى مشاكل فلسفة الطبيعة .

لا ريب أنه لم يكن ثمة الكثير ما بين سقراط و بين فاوست جوته ، لكن لنا أن نفترض أن التيمس بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا "كان يضطرم أيضا في قلب سقراط: أنه مثل فاوست كان يعانى أشد المعاناة من الرغبة غير المحققة لكل عالم حقيقى:

أن يعرف أى قوى قد تكون تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم

لكن العلوم الطبيعية الحديثة قد قربتنا رغم ذلك من هذا الهدف غير المحقّق. وعلى هذا فلابد أن نسأل عما إذا كانت العلوم الطبيعية الحديثة قد بينتُ أنّ المقف العقلى للجهل السقراطي قد تم تجاوزه . (A)

الواقع أن نظرية الجانبية لنبوين قد خلقت وضما حديدا تماميا . من المكن أن تعتبر هذه النظرية تصقيقا – تم بعد أكثر من ألفي عام – لبرنامج البحث الأمطي الفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطين ، وربما فكَّر نبويِّن نفسه في نظريته في هذا ا الضوء عندما وضع عنوان كتابه " الأسس الرياضية للفلسقة الطبيعية " . لقد كان تحقيقا تجاون أجمع أحلام العالم القبيم.

كانت خطوة إلى الأمام غير مسبوقة ، ليس ثمة وجه المقارنة بين نظرية يتكارث و نظرية نبوين ، تلك التي حلت بالتدريج محل سابقتها . لم تكن نظرية ببكارت تقدم أكثر من تقسير وصفى مبهم الفاية للحركات الكوكبية ، ورغم ذلك فقد كانت أيضا تُعارض حقائق موطدة حتى في تلك الأيام . من بين الأخطاء الكبرى التي كانت هذه النظرية تقدمها: أن الكواكب الأبعد عن الشمس في الأسرع حركة ، ومن ثم فالنظرية لم تكن فقط تعارض الملاحظات ، وإنما كانت تعارض أيضا القانون الثالث لكلر

أما نظرية نيوتن ، فلم تكن فقط تفسر قوائين كبلر ، وإنما كانت تصححها أيضًا ، لأنها تعطى التنبؤات الكمية الصحيحة للإنجرافات البسيطة من هذه القرانين ،

(1)

خلقت نظرية نيوتن إنن وضعاً عقليا جديدا . كانت نصراً عقليا لا يباري، . وأُقت تنبؤات نظرية نيوتن بدقة لا تمدق ، اكتُشفت في مدار كوكب يورانس انحرافاتُ طفيفة عن الدار الذي يتنبأ به نيوبن ، ولقد كانت هذه الانحرافات هي ما استخدمه أدامن وليڤرينه - بمساعدة نظرية نبوتن ( وكثير من المظ ) - في حساب موقع كوكب جديد غير معروف ، ليقوم جالُّه بعدهما باكتشافه ، لم تفسر نظرية نيوتن حركة الأجرام السماوية فقط ، وإنما فسرت أيضا البكانيكا الأرضية : حركة الأجسام على سطح الأرغرر. يبدو أن هذه في الحق معرفة : صحيحة ، يقينية ، و مُبُرَّرة بما يكفي . للؤكد أنَّ لن يكتنفها أي شك .

تطلب الأمر زمنا طويارٌ قبل أن يدرك الناس جدة الوضع العقلى ، ما حدث لم يدركه إلا القليلون ، عرف داڤيد ميرم ، أحد كبار الفلاسفة ، أن ثمة خطوة واسعة إلى الأمام قد اتُخذت ، لكنه لم يعرف بالضبط حقا حجم هذا التقدم في المعرفة البشرية وجوهرية ، وأخشى أن أقول إن الكثيرين في أيامنا هذه لم يفهموا هذا تماما .

### (Y)

كان عمانويل كانط هو أول مفكر فهم جدة الوضع العقلى فهما كاملا . فبعد أن حُرُكُ هيوم إلى الارتيابيه ، اكتشف الطبيعة المتناقضة - التي تكاد تكون لا منطقية - لهذه للعرفة الجديدة . سأل نفسه كيف يمكن أن يصبح شيء مثل العلم النيوتوني ممكنا على الإطلاق .

أصبح هذا السؤال ، وإنجابة كانط ، هما القضية المحورية لكتابة " تقد العقل القالص " . في هذا الكتاب أثار كانط السؤالين :

> كيف تكون الرياضة البحثة ممكنة ؟ كلف بكون علم الطبيعة البحث ممكنا ؟

و كتب يقول " و لما كان هذان العِلْمان موجودين بالفعل ، فمن الملائم أن نسال كعيف يكونان ممكنين ؛ أما ضرورة أن يكونا ممكنين فتثبتها وافعة أنهما موجودان " .

كانت الدهشة التى اعترت كانط جلية ، الدهشة المقيقية من وجود نظرية نيويتن، التى وصفها بأنها \* علم الطبيعة البحت `

و على خلاف غيره ممن كان له رأى فيُّ الموضوع ، رأى كانط أن نظرية نيوتن لم تكن ثمرة المنهج التجريبي أو الاستقرائي ، و إنما كانت إبداعاً للفكر البشري ، للمقل المشرى . عن المعرفة و الجهل

كانت إجابة كانما على السؤال: ` كيف يكون عام الطبيعة البحت ممكنا ` ؟ كالآتى:

إن عقلنا لا يسنُّ قوانينَهُ ( قوانين الطبيعة ) من الطبيعة ، وإنما هو يقرض قوانينه على الطبيعة .

بمعنى آخر ، إن قوانين نيوتن لا تُقرأ من الطبيعة ، وإنما هي من فعل نيوتن ، إنها من منتجات عقله ، من ابتكاره : إن عقل الإنسان يبتكر قوانين الطبيعة .

وصف كانط نفسه هذا الوضع الاستمعاويجى ، الجديد تماما ، باته ثورة كويرنيقية في نظرية المعرفة ، فعلم نيوتن ، من وجهة نظر كانط ، هو معرفة بالمعنى الكلاسيكى : صحيحة ، يقينية ، لها مبرراتها الكافية . وفضلا عن ذلك فإن مثل هذه المعرفة ممكنة لأن التجربة البشرية ذاتها هي نتيجةً ما يقوم به الجهاز المعرفى — لاسبها العقل منه — من معالجة نشطة وتأويل المعلومات الحسية .

و النظرية الكانطية للمعرفة مهمة ، وهي صحيحة في معظمها . لكن كانط كان مخطئا في اعتقاده بأن نظريته تجيب على السؤال : كيف تكون المعرفة ممكنة - نعنى المعرفة بالمعنى الكلاسيكي .

لا يزال المعنى الكلاسيكى للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مُبَرَّرَة بما يكلى ، لا يزال مزدهرا ، غير أن نظرية أينشتين قد تجاوزته منذ ستين عاماً مضّت – نظرية النسبة لأينشتن .

و كانت تتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية أينشتين - صحيحة كانت أو خاطئة - أن المحرفة بالمعنى الكلاسيكي ، المعرفة الحصينة ، اليقينية ، معرفة مستحيلة . كان كانط على حق : إن نظرياتنا هي ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على الطبيعة . لكنا نادرا ما ننجع في تخمين الحقيقة و أبداً لن تتيقن من نجاحنا . علينا إلى أن نقتم بالمعرفة الحسية

#### (A)

هنا يلزم أن أنكر بعض التطبقات القصيرة عن الارتباطات المنطقية بين نظريتي الجاذبية لنيوتن و أينشتين

تتعارض نظرية نيوتن منطقيا مع نظرية آينشتاين : هناك نتائج محددة النظريتين متضارية تحت خلفية معرفية معينة ، وعلى هذا فمن المستحيل أن تكون كلتا النظريتين صحيحتين.

لكن النظريتين ترتبطان من خسال التقريب . إن التناقضات بين نتائجهما التجريبيية هي من الصغر حتى أن ما يؤيد و يدعم نظرية نيوتن من الشواهد الملحوظة التحمي ، يؤيد أيضا في نفس الوقت و يدعم نظرية آينشتين .

كان شمة تعضيد تجريبى رائع بدعم نظرية نيرتن ، كما ذكرتُ قبلا ، تعضيد لنا حقا أن نقول إنه تعضيد أمثل ، لكن اكتشاف ، أو ابتكار ، نظرية آينشتين قد جعل من المستحيل أن نأخذ هذه التعضيدات الرائعة كمبررات حتى لكى نعتبر واحدة فقط من النظريتين مسحيحة ويقينية ، فبالمبرات ذاتها يمكننا أن ندعم أيضا قبول النظرية الأخرى على أنها مسحيحة ويقينية ، ورغم ذلك فمن المستحيل منطقيا أن تكون نظريتان متعارضتان كلناهما صحيحة .

و من ثم نعلم أنه من المستحيل أن نفسر حتى أفضل النظريات العلمية تعضيداً على أنها معرفة بالمعنى الكلاسيكى . فحتى أفضل النظريات العلمية اختباراً و تعضيداً ليست سوى حدس ، فروض ناجحة ، وستظل إلى الأبد حدساً أو فروضا .

#### (4)

المعرفة هي البحث عن المقيقة . ومن الجائز جدا أن يكون الكثير من نظرياتنا ممعيحا حقا ، لكن ، حتى لو كانت النظريات صحيحة ، فإنا أبداً أن نعرف ذلك بيقين . عن المعرفة و الجهل

و لقد أدرك هذا بالفعل زينوفانيس شاعر الملاحم الذي كتب ، قبل سقراط بمائة عام تقريبا و قبل مولد المسيح بخمسمائة عام ، يقول :

> أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلم يعرفها أحد و لن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة ، ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء . و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه : فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوكا من التخمينات

و مع ذلك فقد علم زينوفارنيس – حتى فى تلك الأيام – أن التقدم فى البحث عن المقيقة أمر ممكن ، إذ كتب يقول :

إن الآلهة لم تكشف لنا ، منذ البداية ، عن كل شيء : لكنا مع مرور الزمان ومن خلال بحثنا سنتعلم ، ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

ربما أمكنني أن أضم هذه المقتطفات من زينوفانيس في الدعويين التاليتين:

 ) ليس ثمة معيار الحقيقة ؛ وحتى او توملنا إلى الحقيقة ، فأبدأ أن نتيقن منها .

 ٢) ثمة معيار عقلى النقدم في البحث عن الحقيقة ، ومن ثم هناك معيار التقدم العلمي .

وأنا أعتقد أن كلتا الدعويين صحيحتان.

لكن ، ما هو المعيار العقلى للتقدم العلمي في البحث عن الحقيقة ، التقدم في فروضنا ، في حدسنا ؟ متى يكون أحد الفروض العلمية أفضل من الآخر ؟

و الإجابة هي: العلم نشاط نقدي ، إننا نقحص قروضنا بطريقة نقدية ، نحن ننقدها كي نجد الأخطاء ، على أمل أن نتخلص من الأخطاء ، و بذا نقسترب من الحقيقة .

و نحن نعتبر أن فرضا ما ، فرضاً جديدا مثلا ، أفضلُ من آخر إذا ما حقق المتطلبات الثلاثة التالية ، أولا ، يجب أن يفسر الفرضُ الجديد كلُّ ما أمكن الفرض القديم أن يفسره . هذه هي أول و أهم نقطة ، وثأنيا ، لابد أن يلنى الفرض الجديد على الأقل بعض آخطاء الفرض القديم ، نعنى أنه يلزم أن يَثَبُت الفرض الجديد ، حيثما أمكن ، أمام بعض الاختبارات النقدية التي لم يستطع القديم أن يثبت أمامها ، وثالثا ، يلزم أن يفسر ، حيثما أمكن ، أشياء لم يكن الفرض القديم يفسرها أو يتنبأ بها .

هذا إذن هو معيار التقدم العلمى . إنه يُستخدم بشكل واسع – عادة دون وعسى – لاسيما في العلوم الطبيعية . لا يؤخذ الفرض الجديد مأخذ الجد إلا إذا : فسر على الأقل كلَّ ما يفسره الفرض السابق عليه بنجاح ، و أضاف إلى ذلك وعداً إما بتجنب أخطاء معينة بالفرض القديم أن بتقديم تنبؤات جديدة – تنبؤات نستطيع ، حيشا أمكن ، اختبارها .

#### (1.)

و معيار التقدم هذا يمكن اعتباره أيضا معياراً للاقتراب من الحقيقة ، ذلك أنه إذا ما حقق الفرض معيار التقدم فثبت آمام اختباراتنا النقدية ، على الأقل كسابقه ، فإنا ان نعتبر هذا مجرد صدفة ، فإذا ما ثبت أمام الاختبارات النقدية بصورة أفضل ، فإنا نفترض أنه قد اقترب من الحقيقة ، أكثر من سابقة .

الحقيقة إذن هي هدف العلم: العلم هو البحث عن الحقيقة. فإذا لم نستطيع (كما يرى زينوفانيس) أن تعرف ما إذا كنا قد بلننا هذا الهدف، فإن لدينا على الأقل، من الأسباب القوية ما نفترض معه بثنا قد اقتربنا من الحقيقة أكثر، أو - كما يقول أينشتين - بأنا على الطريق الصحيح

#### (11)

أود أن أختتم محاضرتي باستخلاص بعض النتائج مما قلت .

إن المذهب السقراطي الجهل مذهب ، في رأيي ، غاية في الأهمية . الدر رأينا أن كانط قد فسر العلم الطبيعي التدوتوني بلغة المفهوم الكلاسيكي للمعرفة - لم يعد هذا التفسير مقبراً منذ أينشتن . لم تَعُد حتى أفضل المارف المكتسبة في الطوم الطبيعية تشكل معرفة بالمعنى الكانسسيكي ، نعني أنها ليمست ما تسمسيه المعرفة المي الله المعرفة ألى المعرفة ألى الطوم الطاعية المادية . إن المعرفة في الطوم الطبيعية معرفة حسسة . إنها تخمين جرى» . سقراط إذن كان على حق ، على الرغم من التقييم العاطفي الذي قدمه كانط لانجازات نيوتن الهائلة . لكن المعرفة هي تضمن بهذبه النقد المقلى .

و هذا قد حولً الكفاح ضد التفكير الدوجماطي إلى واجب ، ولقد جعل أيضا من التواضع الذهني واجبا ، وقبل كل شيء ، لقد جعل من صقل لغة بسيطة متواضعة واجبا : واجباً على كل مفكر .

كان كل كبار العلماء الطبيعيين متراضعين ذهنيا . كان نيوبتن يتحدث عنهم جميعا عندما قال: " أنا لا أعرف كيف أبدو للعالم ، لكننى أبدو لنفسى كما لو كنت طفلا يلهو على شاطىء البحر ، يطرب بين الحين و الآخر إذ يجد همماة أنعم أو معدفة أجمل ، بينما يمتد أمامى محيط الحقيقة المجهول الهائل! " . اعتبر آينشتين نظريته للنسبية العامة شيئا مثيرا يُشَمَّى بعد حين .

ثم أن كبار العلماء جميعا قد أدركوا أن أي حل لشكلة علمية يثير مشاكل كثيرة جديدة تحتاج إلى حل . وكلما أزداد ما نكتشفه عن العالم ، أصبحت معرفتنا بالمشاكل التي لم تُحل بعد ، معرفتنا السقراطية بجهلنا ، أصبحت أكثر تعدا و تفصيلا و دقة . إن البحث العلمي هو أفضل ما لدينا من مناهج للحصول على المعلومات عن أنفسنا وعن جهلنا ، إنه يقوينا إلى التبصر الهام ، القائل إننا قد تختلف كثيرة بالنسبة للتفاصيل الطفيفة فيما قد نعرف ، لكنا جميعا متساوون في جهلنا المطلق . على ذلك تصبح تهمة النزعة التعالية – نقصد الاعتقاد الدوجماطى في سلطة منهج العلوم الطبيعية و نتائجه – تصبح غير مناسبة على الاطلاق إذا نحن وجهناها إلى المنهج النقدى العلوم الطبيعية أو وجُهناها ضد كبار العلماء الطبيعيين ، لاهيما منذ إلى المنهج النقدى العلوم الطبيعية أو وجُهناها ضد كبار العلماء الطبيعيين ، لاهيما منذ إراسموس ، قولتير ، ليسينج ، جوته ، و أينشتين . كان جوته – مثل كل كبار العلماء – معارضا النزعة التعالمية ، الاعتقاد في السلطة ، ولقد حارب ضدها في سياق نقده لكتاب نيوتن ' علم البهمريات ' . ربما كانت حججه ضد نيوتن باطلة ، لكن كل كبار العلماء الطبيعين يرتكبون الأخطاء أحيانا . و المؤكد أن الهجوم العنيف الذي شنه جوته ضد الاعتقاد الدوجماطي لنيوتن في السلطة ، كان هجوماً ملائما . بل لقد أفضى حتى ألى الظن بأن تهمة التعالمية – تهمة الدوجماطية ، الاعتقاد في السلطة و في الجرأة المتعطرية على ضحاياهم من كبار علماء الطبيعية . و المقيقة أن الكثيرين ممن أكثر مما تنطبق على ضحاياهم من كبار علماء الطبيعية . و المقيقة أن الكثيرين ممن يعتبرون إنفسهم قادا اللتعالمية الطبيعية ، التي لا يفهمون عنها للأسف إلا القليل جدا

فهُم أولاً و قبل كل شيء لا يعرفون أن العلوم الطبيعية هدفا و معياراً لا إيديولوچيًا التقدم : التقدم نحو الحقيقة ، إن هذا المعيار البسيط العقلى هو الذي سيطر على تطوير العلوم الطبيعية منذ كوبرنين و جاليليو و كبار و نيوتن ، منذ باستير و كلود برنار ، وهذا المعيار اليس دائما قابار التطبيق . لكن العلماء الطبيعيين ( إلا عندما يقعون ضحيايا البدع الدارجه ، كما حدث حتى لبعض كبار الفيزيائيين ) يستخدمونه عادة بثقة و بدقة ، بالرغم من أنهم نادرا ما يدركون ذلك تماما . أما في استخدمونه عادة بثقة و بدقة ، علارغم من أنهم نادرا ما يدركون ذلك تماما . أما في الاجتماعية ، فإن التأكيد على هذا المعيار العقلى يكون أقل كثيرا اذا تنامت الابيولوچيات الدارجة و سلطة الكامات الكبيرة ، ومعها معارضة التعقل و العلوم الطبيعية .

ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
كان جوته نفسه على علم بهذه الايديولوچيا المَمادة العلم ، ولقد شجبها . إن
الشيطان نفسه ينتظر أن نعتنقها . إن الكلمات التي كتبها جوبه ليلقيها الشيطان

وإضحة لاغبوض فيها

هل تزدری العقل و العلم أسمى قوى الذهن ؟ الجميم يود او استعبد آخرين مثلك أنت ما كسبت من عملي

أرجويا سيداتي ويا سائتي ألا تشجبوني إذا أنا تركت الكلمة الاخيرة هذه الأرة الشيطان نفسه!

# عما نُسَمِّي مصادر المعسرفة

أشكر لكم هذا الشرف العظيم الذي اسبغتموه على بمنحى دكتوراه الفلسفة لكلية الآداب بجامعتكم . شكري الجزيل على هذا الشرف الذي أقبله بسعادة غامرة .

كانت مهمةً صعبة تلك التي كان على أن أنجزها في المهة القصيرة التي أتبحت لى ، أقصد مهمة إلقاء محاضرة قصيرة . لكن ، قبل أن أبدأ هذه المحاضرة أحب أن أهكى لكم قصة حقيقية حدثت أيام كنت في نيوزيلنده .

في كريست تشيرش بنيوريلنده صادقت الفيزيائي البروفسور كواريدج فار ، وكان عمره عندما وصلت هناك يقارب عمرى الآن . كان رجلا ظريفا فكها ، وكان زميلا بالجمعية الملكية بلندن . كان البروفسور فار يعشق الخدمة العامة ، واعتاد أن يلقي معاشرات في العلم المبسط على الجمهور في أماكن متباينة حقا ، من بينها السجون . اذات مرة بدأ محاضرته في أحد السجون بهذه الكلمات : "سالقي اليوم نفس المحاضرة بالضبط التي ألقيتها هنا منذ ست سنوات ، وعلى هذا ، فإذا كان بينكم من سمعها من قبل فإنى أقول له : ننبك على جنبك ! " . ما أن تقوه بهذه الكلمات المثيرة حتى عاد حتى عاد الفيوه ال

محاشدرة القيت يوم ٢٧ يوليو سنة ١٩٧٩ في خامعة سانزيورج عندما منع المؤاف درجة التكتوراه الفخرية

تذكرتُ هذه الواقعة عندما أخبرنى بروفسبور فاليجارتتر يوم السبت الماضى – أعنى فى آخر لعظة – أنهم يتوقعون أن ألقى محاضرة منا اليوم ، ليضيف أننى أستطيع بالطبع أن أكرر إحدى محاضراتى القديمة ، طبيعى أن يعود البروفسور فار إلى ذاكرتى ، لكن الواضح أننى لا أستطيع منا أن أقبول إذا كان بينكم من سمع محاضرتى ، فإنى أقول له : ذنيك على جنبك ألم إننى إذن فى موقف أصحب من موقف البروفسيور فار ، فلم يكن أمامى مع قصر الوقت و بعد بضع محاولات فاشلة ، سوى أن أنقع عملا قديما \* ، و أن أكتب مقدمة جديدة ، ثم ، قبل كل شيء ، أن أقصرُ ه إلى الثّمن ، اعتذر إذن ، خصوصا أن محاضرتى لا تزال طويلة جدا ، لكنى أمل ألا يكشف محاضرتى من الحاضرين الإجلاء أكثر من شخص أو شخصين ، و موضوع محاضرتى هو عما يسمى مصادر المعرفة البشرية " .

كان هناك ما يشب نظريةً المعرفة منذ ما يقرب من ٢٥٠٠ عام . كانت القضية الأساسية لنظرية المعرفة التي شغلت الفلاسفة ، من الاغريق وحتى أعضاء حلقة فيينا، هي \* قضية مصادر معرفتنا \*

سنجد حتى في الأعمال الأخيرة لروبولف كارناب - أحد قادة حلقة قيينا - شيئا كهذا: إذا وضعت تقريرا ، فعليك أيضا أن تبرره ، وهذا يعنى ضرورة أن تتمكن من إجابة الاسئلة التالية :

كيف عرفت هذا ؟ ما هو مصدر تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي تشكل أساس تقريرك ؟

و أنا أرى أن هذه السلسة من الأسئلة غير مرضية ، وأرجو أن أحاول في هذه
 المحاضرة أن أبين بعض الاسباب التي جعلتني أجد أن هذه السلسة غير مرضية .

إن السبب الرئيسي عندي هو أن هذه الأسئلة تفترض مقدماً موقفا تحكميا الشكلة المعرفة البشرية . هي تفترض مقدما أن تقاريرنا تصبح موثوقا بها إذا ، و فقط إذا ، استطعنا أن نحتكم إلى سلطة مصادر المعرفة ، و بالذات إلى اللاحظات .

<sup>\*</sup> كان هـذا هـو مقدمة كتابي افتراضـات حبسـية و تفنيدات .

و أنا أرى - في للقابلة - ألاً وجود لثل هذه السلطة ، وأن ثمة مسحة شك تلتصق يكل التقارير ، حتى بكل التقارير المرتكزة على الملاحظة ، بل و حستى ، في الحق ، بكل التقارير الصحيحة .

لهذا السبب سأقترح هنا أن الواجب أن نستبدل بالسؤال القديم عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفا تعامل . ثمة تشابه بين السؤال التقليدي لنظرية المعرفة و بين السؤال التقليدي للنظرية السياسية . وهذا التشابه قد يساعدنا في اكتشاف سؤال جديد أكثر ملاصة لنظرية العرفة .

أعنى أن السؤال التقليدى الجوهرى عن المصادر التحكمية للمعرفة يناظر عند أفلاطون السؤال التقليدى الجوهرى للنظرية السياسية ، وأنا أشير هنا إلى السؤال "من يجب أن يحكم ؟ " ،

إن الفطأ في وضع السؤال " من يجب أن يمكم ؟ " خطأ واضح ، كما أن الإجابات التي يثيرها إجابات تحكية ( و متناقضة أيضا ) .

إننى اقترح أن نستبدل بهذا السؤال سؤالاً مختلفا تماما و أكثر تواضعا مثل:

كيف يمكن أن ننظل م مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام غير الأكفاء

( النين يجب بالطبع أن نحاول تجنبهم – و مع ذلك فقد يقوزون بالحكم ) أن يسببوا إلا

قال قدر من الضور ؟ " .

إننى اعتقد أنه ما لم نغير السؤال بهذه الطريقة فلن نستطيع أبداً أن نأمل في التقدم نحو نظرية معقولة للدولة و مؤسساتها . إن الأساس النظرى الأوحد للديموقر اطبة يكمن ، في رأيي ، في إجابة هذا السؤال الأكثر تواضعا ، والاجابة هي : تُصمَّم المؤسسات الديموقر اطبة بحيث تمكننا من التخلص من الحاكم الرديء أو غير الكفء أو المستبد ، دون إراقة دماء . (و على الذكر : إن بقاء مصطلع الديموقر اطبة - وهذه كلمة اغريقية تعنى حكم الشعب - حتى الآن إنما يعنى أن الأفلاطونية وكذا السؤال من يجب أن يحكم ؟ آلا يزالان للأسف مؤثرين ، بالرغم من أن الديموقر اطبة عمليا - و لحمن الحظ - قد حاولت دائما أن تعالج أمم القضايا في السياسة : تجنب الاستبداد ) .

بنفس الطريقة ، يمكن أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً آخر . كان السؤال التقليدي ولا يزال هو : " ما هي أفضل مصادر معرفتنا - المصادر التي يمكن أن نعول عليها ، التي لا تقودنا إلى الخطأ ، و التي يمكن أن نرجع إليها ، عند الشك ، كملجأ أخير للاستثناف ؟ "

اقترح أن نفترض ألاً وجود لصادر معرفة كهذه مثالية معصومة من الفطأ - تماما مثل الحاكم المثالي المعصوم من الفطأ - وأن كل "مصادر "معرفتنا قد تقودنا الميالنا إلى الفطأ وأو أقترح أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفا تماما هو: "هل شة طريقة لكشف الفطأ وإزائته ؟ "

إن السؤال عن مصادر معرفتنا ، مثل الكثير جدا من الاسئة التحكية ، هو سؤال عن الأصل ، إنه يسأل عن أصل معرفتنا ، اعتقادا بأن المعرفة قد تجيز نفسها بشجرة نسبها . إن الفكرة الميتافيزيقية ( وهي دائما غير مقصودة ) من وراء هذا السؤال هي فكرة معرفة بحته عنصرية ، معرفة نفية ، معرفة مأخوذة عن أرفي سلطة ، من الله إن أمكن ، و هي لذلك تتضمن سلطة نبالة مستقلة . أما سؤالي المحرّد " كيف نامل أن نكشف الخطأ ؟ " فيأتي عن اقتتاع بألاً وجود لمثل هذه المصادر الصافية النقية اليستنية عن الأصلو عن النقاء و بين الاستئة عن المسحة و عن الحقيقة . وهذا رأى قديم بعود إلى زينوفانيس ، أدرك زينوفانيس منذ

شعو - - o عام قبل لليلاد أن ما نسميه معرفة ليس إلا تتمينات و أراء - يمكن أن نرى ذلك في أشعاره :

لم تكشف الآلهة انا منذ البداية
عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،
و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل
أما بالنسبة للحقيقة البقينية ، فلا أحد يعرفها ،
ولن يعرفها أحد ، لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء
و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شيء ليس إلا نسيجا محبوكا من التخمينات .

غير أن السؤال التقيدي للمصادر التحكمية لمعرفتنا لا يزال يطرح حتى اليوم ~ بل و كثيرا ما يطرحه حتى الوضعيين المقتنعين بأنهم مشردين ضد كل سلطة .

يبدولى أن الإجابة الصحيحة لسدوالى "كيف نامل أن نكتشف الخطسة ويزيله ؟" هى: بنقد نظريات الآخرين و افتراضاتهم الحدسية - ثم نقد نظرياتنا ومحاولاتنا النظرية لحل المشكلات ، إذا استطعنا تدريب أنفسنا على ذلك . (وعلى الذكر، إن مثل هذا النقد لنظرياتنا نحن هو أمرمرغرب تماما - إن لم يكن أمراً لازيا - ذلك أننا إذا لم ننقد أنفسنا ، فسيكن هناك من يقوم بالمهمة نيابة عنا ) .

هذه الإجبابة تلخص وضعا يمكن وصف بئه " عقلانية نقدية " ، وهذه رؤية ومؤقف و تقليد ندين بها للاغريق ، وهي تختلف جذريا عن " عقلانية " و " تعقلية " يبكارت و مدرسته ، بل و حتى عن ابستمولوچية كانط . أما في مجال الاخلاقيات والمعرفة الإضافية فإن " ميدا استقلال الذات " لكانط قريب جدا من هذا الوضع . يعجر هذا المبدأ عن ادراكه أننا لا يجب أبدأ أن نقبل سيطرة أية سلطة كناساس لأخلاقياتنا ، مسهما عظمت هذه السلطة . ذلك أننا عندما نواجه أمراً من السلطة ، فلك أننا لا يمبر المبتثال له مسموحاً من السلطة ، التاريخ المبتثال له مسموحاً من الناحية الأخلاقية . قد تكون السلطة القدرة على فرض أوامرها ، وقد لا تكون الينا

القوة على المقاومة . فإذا ما كان في مقدورنا جسديا أن نختار سلوكنا ، فليس لنا أن فتهرب من المسئولية . ذلك أن القرار النقدي يظل في أيدينا : إنا نستطيع أن نطيع الأمر أو نعصاه ؛ أن نقبل السلطة أن ترفضها .

و لقد طبق كانط هذه الفكرة بجسارة في مجال الدين : ففي رأيه أن مسئولية تقرير قبول تعاليم دين ما على أنها طيبة أو رفضها على أنها ردينة ، إنما هي أمر متروك لنا ،

و بالنظر إلى هذا التقرير الجسور ، يبدو من الغريب ألا يتبنى كانط فى كتابه فلمسلة العلم نفس موقف العقلانية النقدية ، موقف البحث النقدى عن النطأ . إننى متأكد أن شيئًا واحدًا فقط قد منع كانط من اتخاذ هذه النطوة : قبوله سلطة نيوتن فى حجال علم الكونيات . اعتمد فى هذا القبول على حقيقة أن نظرية نيوتن قد اجتازت أقسى الاختبارات ينجاح لا يصدق .

فإذا كان تفسيرى لكانط صحيحا ، فلنا أن نعتبر أن العقلانية النقدية --والتجريبية النقدية ، التى أؤيدها أيضا -- هى محاولة لدفع فلسفة كانط النقدية إلى الأمام . لم يصبح هذا ممكنا إلا على يدى أينشتين الذى عُرِفْنًا أن نظرية نبوتن قد تكون على خطأ ، بالرغم من نجاحها الساحق .

و على هذا فإن إجابتى على السؤال التقليدي للإستمولوچيا " كيف تعرف هذا ؟ ما هو مصدر أو أساس تقريرك ؟ ما هى الملاحظات التى ينيته عليها ؟ " هى : "إننى بالطبع لا أقول إننى أعرف شيئا : لم يكن تقريرى يعنى أكثر من مجرد حدس ، افتراض . و لا يصبح أن يقلقنا المصدر أو المصادر التى عنها ربعا قد نشأ حدسى : مناك مصادر عديدة محتملة ، وأنا إطلاقا لا أدركها جميعا . وعلى أية حال ، فليس ثمة إلا علاقة ضنيلة جدا بين الأصل و السلالة و بين الحقيقة . أما إذا كنت مهتما بالمشكلة التى حاوات طها عن طريق حدسى التجريبي ، فانك تستطيع أن تساعدنى . حاول أن يتنقدنى باقسى ما تستطيع و بنكبر قدر من الوضوعية ! و إذا كنت تستطيع أن تصمم تجربة ترى أنها قد تفند تقديري ، فإتنى مستعد أن أقوم بكل ما في وسعى كى أساعدك في تنفيذها ! " .

تصعُّ هذه الإجابة فقط ، إذا أربنا الدقة ، إذا كان السؤال عن تقرير علمى ، لا عن تقرير علمى ، لا عن تقرير علمى ، لا عن تقرير التجريبي مرجع تاريخي ، فإن أي جدل نقدي حول صحته لابد بالطبع أن بيحث أيضا في المسالس ، مصادر ليست نهائية ولا تحكية . لكن إجابتي ستظل في جوهرها دون تغيير .

سأقوم الآن بتلخيص نتائج هذه المناقشة ، وسأقدمها في ثمان قضايا :

- ١) ليس هناك مصادر نهائية المعرفة . كل مصدر ، كل اقتراح ، مُرحّب به ؛
   اكن كل مصدر ، كل اقتراح ، مفتوح أيضا أمام الاختبار النقدى . وطالما
   كنا نتعامل مع أمور تاريخية ، فإنا نختبر عادة الوقائع الدّعاة ذاتها ، بدلا
   من تقحص ، مصادر معلوماتنا .
- إن الأسبئة المسحيحة للإبستمولوجيا لا تهتم واقعيا بالمسادر على الاطلاق:
   إنما نحن نسال عما إذا كان التقرير صحيحا نعنى عما إذا كان متفقا مع الوقائم.

أما بخصوص الاختبار النقدى المقيقة فلنا أن نحشد ما نشاء من مسور الحجيج . ثمة واحد من أهم الاجراءات هو أن نتخذ موقفا نقديا من نظرياتنا نحن ، وأن نبحث برجه خاص عن التناقضات بين نظرياتنا و الملاحظات .

- ٣) التقاليد بمعرف النظر عن المعرفة الفطرية هي إلى حد بميد أهم
   مصادر معرفتنا
- 4) توضع حقيقة أن معظم مصادر معرفتنا مصادر نقليدية ، توضع ألا أممية المرضة التقاليد نعنى نقيض التقليدية . لكن هذه الصقيقة لا يجب أن تستخدم لتعضيد التقليدية ؛ لأن كل جزء مهما صغر من معرفتنا التقليدية بل وحتى من معرفتنا الفطرية مفتوح أمام الاختبار النقدى ، ومن المكن إذا لزم الأمر أن يُسقَط . ورغم ذلك فبدون التقاليد تصديح للعرفة مستحلة .

- ه) لا يمكن أن تبدأ للعرفة من لا شيء من أوح مصقول لا ولا حتى من للإحناة . إن التقدم في معرفتنا يتضمن تحوير و تصحيح للعرفة السابقة . طبيعي أنه من المكن في بعض الأحيان أن نخطو إلى الأمام خطوة من خلال ملاحظة أو من خلال اكتشاف تم بالصدفة ، لكن أهمية الملاحظة أو الاكتشاف تعدمه عموماً على ما إذا كانت تمكننا من تحوير نظريات موجودة .
- آ) ليست الملاحظة و لا العقل سلطة . ثمة لمسادر أخرى مثل المدس العقلى و التخيل العقلى أهمية قصوى . غير أنها هى الأخرى مما لا يمكن التحويل عليه : فقد تبين لنا أشباء بوضوح بالغ ، لكنها رغم ذلك تضللنا . إنها المسادر الرئيسية لنظرياتنا ، ومن ثم فلا غنى عنها . لكن الفالبية العظمى من نظرياتنا خاطئة . إن أهم وظيفة للملاحظة و للتفكير المناقى وأيضا للحدس و التخيل العقلى هى مساعدتنا في الاختبار التجريري للنظريات الجسورة التي نحتاجها للبحث في المجهول .
- الرقسوح ، في ذاته ، قيمة عقارنية ؛ لكن الضبط و الدقة ليسا كذلك . إن الدقة الكاملة لا يمكن تحقيقها ؛ و ليس ثمة داع لمحاولة أن تكون الدقة أعلى مما تحتاجه المشكلة . إن فكرة ضسرورة تحديد مفاهيم عنا بحيث تصبيح ' نقيقة " ~ أو حتى اعطائها معنى هي فكرة مضللة . فكل تعريف لابد أن يُغيد من تعريف المفاهيم ؛ و على هذا فإنا أبداً لا يمكن أن نتجنب العمل في نفية الأمر بمفاهيم غير محددة . إن المشكلات المرتبطة بمعنى الكلمات أو تعريفها مشكلات غير ذات أهمية . والحق أن هذه المشاكل اللفظية الخالصة مشاكل مضجرة : يجب أن نتجنبها بني ثمن .
- ٨) كلُّ حَلَّ لشكلة يخلق مشكلات جديدة تحتاج إلى حل . كلما ازدادت صعوبة المشكلة الأساسية و كلما ازدادت الجسارة في محاولة حلها ، كلما كانت المشكلات الجديدة أكثر إثارة . كلما عكمنا أكثر عن العالم ، وكلما كان ما

كما يعبي مصاهر المعرفة

نطمه أمعق ، كلما كانت معوفتنا عما لا نعوف - معوفتنا عن جهلنا - أكثر وعيا ووضوحاً و تحديدا . إن المصدر الرئيسي لجهلنا بكمن في حقيقة أن صعرفتنا لا يمكن أن تكون إلاً متناهية ، بينما جهلنا لابد أن يكون لا . متناهما .

يمكننا تكوين فكرة عن مدى انساع جهلنا إذا ما تأملنا انساع السماوات. محيح أن حجم الكرن ليس هو العلة الخفية لجهلنا ، لكنه مع ذلك إحدى العلل .

إننى اعتقد أن الأمر يستحق أن نحاول اكتشاف أكثر عن العالم ، حتى ال كان ذلك لمجرد أن نعرف مدى ضالة ما نعرفه – واقد يفيدنا أن نتذكر من أن لآخر أنه بينما خشاف كثيرا في النتف القليلة المختلفة التي نعرفها ، فإنا جميعا في جهلنا اللامتناهي متساوون!

فإذا ما اعترفنا بئنه ليس ثمة من سلطة داخل دائرة معرفتنا كلها لا تصلها يد النقد – مهما تعمقنا داخل المجهول – فلنا – دون التعرض لفطر الدوجماطية – أن نصتفظ بفكرة أن المقيقة ذاتها أبعد من كل سلطة بشرية . والحق أننا اسنا قادرين فقط على الامتفاظ بهذه الفكرة ، بل إن علينا أن نحتفظ بها . فبدونها أن يكون ثمة معايير موضوعية للاستقصاء العلمى ، أن يكون ثمة نقد لطولنا المحسية ، ولا عيث في المجهول ، ولا بحث عن المعرفة .



# العلمُ و التَّـــقد

سبعت كثيرا ، كعضو قديم من أعضاء منتدى ألباخ ، بدعوتى لاحتفالات عيد ميلاده الثلاثين . لكنى قبلت هذه الدعوة بعد بعض التردد . رأيت أنه صبعب على أن أقول شيئا معقولا و شاملاً فى ثلاثين دقيقة لا أكثر عن مبحثنا الاساسى العريض الواسع فى " التتمية الذهنية و العلمية عير السنين الثلاثين الماشية " . إن هذا يعنى فى الواسع فى " إن هذا يعنى فى الواقع به إذا لم تكن حساباتى خاطئة - أن هناك دقيقة واحدة بالضبط لكل عام من أعوام التتمية الذهنية و العلمية ! على إذن الأ أبدد الوقت المتاح فى الاعتذار ، دعونى إذن أبداً دون مزيد من الجلبة .

## (1)

و كما ترون من العنوان الذى اخترته ( العلم و النقد ) أننى أنوى أن أهمل قضية التنمية الذهنية و أن أعالج التنمية العلمية . والسبب في ذلك ببساطة هو أننى لا أعتبر أن التنمية الذهنية أو الثقافية في السنين الثلاثة الماضية كانت ذات شان .

و أنا بالطبع شخص عادى في هذا ألجال ، لأننى لست من فلاسفة الثقافة . لكن يبدو لى أنه بالرغم من كل ما بذل من محاولات لانتاج شيء جديد ، فمن المكن أن نصنف التطور الذهني في السنين الثلاثين الماضية تحت العنوان الذي وضعه ريمارك

محاضرة ألقيت في الاحتفال بالعيد الثلاثيني لما يسمى "منتدى آلياخ الأبرويي في أغسطس ١٩٧٥ . آلياخ قرية معقورة بأغل جبال الآلب تُعقد بها مدرسة صيفية عنذ عام ١٩٤٦ .

لروايته: `كل شيء هاديء في الميدان الغربي `، بل و أخشى أن أقول أيضا إن `كل شيء هاديء في الميدان الشرقي `، اللهم إلا إذا اعتبرتم أن تحول الهند من المهاتما غاندي إلى القنبلة الذرية هو تتمنة ذهنية .

هذه التنمية ، التى جاح إلى الهند من الغرب ، قد استبدات فكرة العنف بفكرة اللاعنف ، وهذا اللاسف ليس جديدا علينا ، لقد قام بعض فلاسفة الثقافة الغربيين ، رُسُلُ الشؤم و العنف ، بالدعوة إلى هذا من زمان طويل ، والمؤكد أن نظريتهم تترجم الآن إلى أعمال عنف .

لكن ، أما نستطيع أن نعرض من عالم الروح شيئا أفضل ، شبيئا أكثر تشجيعا؟ أعتقد أننا نستطيع . كثيرا ما أتأمل في سعادة مرسيقي كبار القدامي إذ يسمعها الأن أناس أكثر ، إذ تغمر أعدادا من الناس بالعرفان و بالحماسة أكبر كثيرا مما كنت أحلم به منذ ثارثين عاما . من المكن حقا أن نقول عن هذه الأعمال إنها :

تلك الأعمال النبيلة البهمة

التي لا تزال مثلما كانت عند بدء الخلق ا

و الواقع ، على ما يبدو لي ، أنها تزداد مع الأيام روعة .

من بين أفضل الأشياء في زماننا ، ذلك التقدير المتحمس الذي نجده لدى الكثيرين الكثار الفنية الرائعة ، ولا شك أن هذا يرجع جزئيا إلى التكتولوجيا - إلى الجراموفون و الرائيو و التلفزيون ، التى تخدم هنا حاجات ذهنية حقيقية ، ولو لم يكن ثمة اهتمام حميم بأعمال الماشى هذه لما تكرر عزفها أو عرضها بمثل هذه الكثرة ، إن ما حدث من تنمية ووحانية في السنين الماشين ، خطورة و ثورية ووعدا .

أود الآن أن أعود إلى الموضوعين المحوريين : التنمية العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية ، ثم قضيتي الرئيسية ، العلم و النقد . إذا كان لى أن أتحدث اليوم هنا عن التنمية العلمية ، فلاشك أن تناولي سيكون تناولاانتقائيا جدا ، إن معياري بسيط : ستناقش من التطورات العلمية القليل الذي أثار اهتمامي أكثر ، والذي كان له التأثير الأكبر على امراكي الذهني للعالم .

لاشك أن لختيارى يرتبط ارتباطاً وثيقا برؤيتى عن العلم ، خصوصا رؤيتى عن معيار الوضع العلمى الذى اقترحتُ النظريات ، هذا المعيار هو القابلية النقد ، النقد العقى ، وهذا يُختُصر فى العاوم الطبيعية إلى القابلية النقد عن طريق الاختبارات التجريبية أن التغنيد التجريبي ،

و الواضح أن الوقت لا يسمح إلا بمناقشة قصيرة جدا " القابلية النقد " .

إننى اعتقد أن ما يجمع بين الفن و الأساطير و العلم ، بل و حتى العلم الكاذب ، 
هو أنها جميعا تنتمى إلى طور مبدع أن ما أشبه يسمح لنا أن نرى الأشياء في ضوء 
جديد ، وينشد تفسير عالمنا اليومى المألوف بالإحالة إلى عوالم مغبوءة . كانت عوالم 
التخيل هذه هى اللعنة عند الوضعيين ، وهذا هو السبب في أن يكون هتى إيرنست 
ماخ ، ذلك الوضعى الثييني الكبير ، معارضا النظرية الذرية . بقيت النظرية الذرية لم 
تُمت ، ثم إن فيزياءا كلها – لا أمنى فقط فيزياء المادة و التركيب الذرى ، إنما أيضا 
فيرناء المجالات الكهربية و المغنطيسية و الجاذبية – كل هذه هي وهمف لعوالم 
افتراضية ، نتصور أنها مخبومة بعيدا عن عالم خبرتنا .

هذه العوالم الافتراضية ، كالفن ، من نواتج تخيانتنا ، من نواتج مدسنا . لكنها في العلم محكومة بالنقد : فالنقد العلمي ، النقد المعقلي ، توجهه فكرة المحدق التنظيمية . أبدأ لن نستطيع أن نبرر نظرياتنا العلمية ، لأننا أبدا لن نعرف ما إذا كانت ستضحى خاطئة . لكننا نستطيع أن نخضعها للاختيار النقدى : النقد العقلي يحل محل التبرير . النقد بكيم التغيل ، لكنه لا يكبله بالاغلال .

العلم إنن يتميز بالنقد العقلى الذي توجهه فكرة الحقيقة ، أما التخيل فهو شائم في كل نشاط إبداعي ، فثاً كان أو أسطورة أو علما ، وعلى هذا فسأقتصر فيما يلى من حديث على التطورات التي يظهر فيها بوضوح هذان العاملان : التخيل و النقد العقلي .

## (**†**)

سأبدأ بملاحظة عن الرياضيات،

تأثرت كثيرا وأنا طالب بالرياضي القييني البارز هانس هان ، وكان من ناحيته متاثرا بكتاب هوايتهيد وراصل أسس الرياضيات . كانت الرسالة الايديولوچية المثيرة لهذا الكتاب تقول إن الرياضيات يمكن أن تُرَدُّ إلى للنطق ، أو بصورة أدق ، إن الرياضيات يمكن أن تُردُّ بلي للنطق ، أو بصورة أدق ، إن الرياضيات يمكن أن تُستنبط منطقيا من النطق . إبدأ بشيء لاشك أنه منطق ، ثم واصل الاستنباط المنطقي الصارم ، وستحصل على شيء لاشك أنه رياضيات .

بدا أن هذا لم يكن مجرد مشروع جسور . لقد تحقق هذا البرنامج البحثى على ما يبدو في كتاب أصس الريافيات . بدأ الكتاب بمنطق الاستنباط ، و جبر القضايا ، و الجبر الدالي المقصور . من هذه أمكن استنباط جبر الفصول بون الجزم بوجود الفئات . ثم استنبطت النظرية المجردة الفئات ، ثلك التي أقامها جورج كانتون في القرن التاسع عشر . وبالإضافة إلى ذلك فإن كتاب المبادىء قد قام بالكثير نحو إثبات الدعوى – التي يندر حتى في وقتنا هذا أن تكون محل جدل – بثته من المكن أن يُصاغ حساب التفاشل و التكامل كجزء من نظرية الفئات .

لم يُدْضِ وقت طويل حتى تعرض كتاب هوايتهيد وراصل هذا إلى نقد مرير . كان الوضع منذ نحو أربعين عاما كما يلى : من المكن أن نميز مدارس فكرية ثاث : كانت هناك أولاً مدرسة تسمى مدرسة النزعة المنطقية تقول إنه من المعكن أن نُردُّ الرياضيات إلى المنطق . كان يقودها برتراند راصل ، ومن شيئا ، هانس هان و روبولف كارناب . ثم كانت هناك مدرسة الأكسيوماتيكا ، التي عرفت فيما بعد أيضاً باسم الصورية ، وهذه لم تستنبط نظرية الفئات من المنطق و إنما أرادت أن تقدمها كنظام صدوري من البديهيات ، فيما يشبه هنسة إنتينس . من بين معتنقى هذه الرؤية هناك هيليرت ، و زيزميلو ، وفرينكل ، وبيرنيز ، و أكرمان ، و جينتسين ، و فون نويمان . أما المرسة الثالثة فكانت مدرسة من يُسمُّون الحسيين ، و إليها ينتمى بوانكاريه ، ويرُرووَرْ ، و قيما بعد : هيرمان قايل و هينتج .

كان وضعا مشوقا الغاية ، إن يكن قد بدا في أول الأمر ميئوساً منه . نمت خصومة تتسم بنغمة شخصية عنيفة بين أكبر رياضيين تورطا في الجدل و أكثرهم انتاجا : هيلبرت و بروورٌ ، واقد اعتبر الكثيرون من الرياضيين أن هذا الجدل في أُسُس الرياضيات أمر لا طائل وراءه ، بل و لقد رفضوا أيضا المشروع الأساسيُ برمته .

ثم حدث منذ أربعة و أربعين عاماً أن دخل الجدل الرياضي النمساوي كورت جودل . درس جودل في شيينا ، حيث تُغضَّد النزعة المنطقية ، وحيث تؤخذ أيضا المركتان الأخريتان مآخذ الجد . ارتكزت أولى نتائج جودل الرئيسية -- الدليل على كمال الجير الدالي للقصور - ارتكزت على مشكلات صاغها هيلبرت ، مشكلات قد يمكن نسبتها إلى الصورية . أما نتيجته الثانية فكانت برهانة الرائم الذي وطد النقص في "أسس الرياضات" و في نظرية الأعداد . صاوات المدارس الشائد المتنافسة أن تتسب البها بعضا من هذه النتيجة .

لكن هذا في الواقع كان بداية النهاية – نقصد نهاية الدارس الفكرية الثلاث ؛ بل و لقد بشرتُ هذه النتيجة أيضا ، في رأيي ، ببداية فلسفة جديدة للرياضيات ، إن الأمور الآن في مرحلة تقلب ، لكن ربما أمكنني أن ألخص الوضع فيما يلى :

إن لنا أن نرفض نظرية راصل في الرد ، نعني نظرية إمكان رد الرياضيات إلى المنطق . لا يمكن أن تُردُّ الرياضيات تماما إلى المنطق ، بل إن الواقع يقول إنها قد أدت حتى إلى تهذيب كبير في المنطق ، بل ، ولقد نستطيع أن نقول ، إلى تصحيح نقدى المنطق : إلى تصحيح تقدى المنطق : إلى تصحيح تقدى للمنطق : إلى تصحيح تقدى لعدسنا المنطق ، وإلى المصيرة النقدية بأن أيس انا أن نعول كل هذا التعويل على حدسنا المنطقى ، لكنها قد أوضحت أيضًا أن الحدس بالغ الأهمية و قادر على التطوير . تظهر غالبية الأفكار الخلاقة من خلال الحدس ، أما تلك الني لا تظهر من خلال الحدس ، أما تلك

يبدو أنْ أيس شمة نسق وإحد العبادى، الرئيسية الرياضيات ، إنما أنساق مختلفة نبنى بها الرياضيات أو الغروع المفتلفة من الرياضيات . وأنا أقول نبنى ولا أقسول نبنى ولا أقسول نبنى ولا أقسول نبنى ولا أقسول نبنى أو الإراضيات أو أسمو أو المعلم الموجدية . وقضلا عن ذلك فإنا لا نستطيع إثبات تماسك البناء إلا في حالة الانساق الضعيفة . ووضن نعرف من تارسكى أن الفروع الهامة من الرياضيات ناقصة جوهريا ، نعنى أنه من الممكن تقوية هذه الانساق ، وإنما ليس أبدأ إلى المدى الذي يمكننا من أن نتبت مثل نظريات الفيزياء أن المحيومة و ذات العلاقة . فمعظم النظريات الرياضية – تماما مثل نظريات الفيزياء أن البيولوجيا – هى نظريات فرضية استنباطية : تتحول الرياضة البحثة إنن لتصبح أقرب إلى العلوم الطبيعية حيث الفروض حدوس – على غير ما بدت

تجح جوبل و كوهين في توفير الأدلة على أن ما يسمى \* فرض الْتُصَلُ \* لا يمكن تفنيده و لا اثباته بمناهج نظرية الفئات التي كانت تُستخدم حتى ذلك الحين . ولقد الضمخ أن هذا الفرض الشمهير – الذي أمل كانتور و هيلبرت أن يثبتاه يوما – فرضً مستقل عن النظرية الشائعة ، طبيعي أنه من المكن بذلك أن تقوى النظرية ( باستخدام افتراضات إضافية ) بحيث يمكن اثبات الفرض ؛ لكن من المكن أيضا أن نقويها بحيث يمكن تفنيده .

نصل الآن إلى مثال مثير يوضع كيف يمكن للرياضيات أن تصمح حدسنا المنطقى غير المُستَحج أو السائح أو الطبيعي . إن قولنا "لا يُنكَرَ " أو ربما بشكل أوضع "لا يُقَدُّ " - له بالألمانية و الانجليزية و اليهانانية و غيرها من اللغات الأوربية ، منص قمية معنى "صميح لا يُقتُد " أو صميح بلا ربب " . فإذا كان قد ثبت بالفعل أيضا عدم قابلية عبارة ما التقنيد (كما في برمان جودل من لا تقنيدية فرض المُتّمل ) فإن صمحة العبارة ذاتها تبعا لحدسنا للنطقى الطبيعي تكون قد ثبتت ، بعد إذ ثبت أنه لا يمكن تقنيدها .

تُمنحُع هذه الحجة و توضع سذاجتها حقيقة أن جودل - الذي أثبت لا تغنيدية فرض المُتُصل - قد خامره في ذات الوقت أيضا شعور بأن هذا الفرض الذي لا يغند ، غير قابل أيضا للإثبات : قرض لا يمكن إنن تفنيده و لا يمكن اشباته داخل هذا النسق، و هو مستقل ، ولم يمض وقت طويل حتى أثبت بول كوهين هذا الشك .

و هذه الدراسات الرائدة لجويل و تارسكي و كوهين ، و التي أشرت إليها هنا باختصار ، تتعلق بنظرية الغنات ، بنظرية كانتور الرائعة عن اللامتناهي الواقعي . وهذه النظرية بنورها قد بزغت أساساً عن مشكلة خلق أساس التحليل - نعنى لتحليل حساب التفاضل و التكامل (الاسيما في صورته الأصلية) الذي استخدم مفهوم المقادير المتناهية الصغر ، كان الاينتس ، و غيره من المهتمين بأمور اللامتناهي المحتمل ، قد اعتبروا مفهوم المقادير المتناهية الصغر مفهوماً مفيداً إن يكن مُشكلا ، ولقد رفضه كانتور العظيم رفضا صوريحاً على أنه خاطي ، وكذلك أيضا فعل أتباعه بل وحتى ناقدوه : كان اللامتناهي الواقعي يقتصر على اللامتناهي الشخامة . من المشوق جدا إن أن يظهر عام ١٩٦٦ على السرح " كانتور ثاني " (استخدم فرينكل هذا التعبير) ليضع نظرية صارمة للامتناهي الواقعي ، ثم يوسعها بتفاصيل كثيرة عام ١٩٦٦ ، ومن المؤسف أن قد مات صائع هذه النظرية ، إبراهام روينسون ، في أمريكا مؤخرا .

طبيعى أن تكون صالحظاتى عن الانجازات الأخيرة في النطق الرياضي والرياضيات ملاحظات مختصرة جدا . لكنني حاولت أن أبرز أكثر التطورات إثارة في هذا المجال الواسع اللامتناهي الاتساع للأمتناهي ؛ التطورات التي تتكيء تماما على الممالجة التقدية المشكلة . كان جودل و تارسكي وروينسون ، على وجه الخصوص ، نقادا ، إن عمل جودل يرقى إلى مرتبة نقد لكل المدارس الفكرية القائدة منذ أربعين عاما : النزعة المنطقية ، و الصورية ، و الحسية . كما أن عمله بشكل أيضا نقداً المرضوعية ، وكان تمثيلها قويا في دائرة فيينا التي كان جودل أحد أعضائها . كان نقد جودل يرتكز على حدسه الرياضي ، على تخيله الرياضي الذي كان يقوده حقا ، والذي لم يستخدمه أبداً كملطة : كان يواجه الاختيارات دائما باستعمال المنهج المقلى والذي ب الاستطرادي .

ساتحدث الآن لبضع دقائق عن علم الكرنيات ، العلم الذي يُعتبر جدلاً الأهم فلسقيا بين كل العلام .

لقد مر علم الكونيات بتطور لا يصدق عبر السنين الثلاثين الماضية ، وحتى قبل ذلك ، كان النظام الشمسي ، الذي أطلق عليه نيوتن اسم نظام العالم ، قد أصبح ظاهرة محلية . تَطُوُّرُ علم الكونيات الحبيث الأول - نظرية النُّظُم النجمية و نُظُم دروب التمانة ، النظرية التي مماغها في الأصل كانط – تطور ما بين المريين العالميتين تحت تأثير نظريات أبنشتين و مناهج هابل لتقدير أبعاد النجوم ؛ بدت نظرية هابل عن الكون الذي يتمدد ، وقد توطيت ، كما بدت نتائج الفلك اللاسلكي ، الذي تطور أمسلاً في انجلترا و استراليا بعد الحرب العالمية الثانية ، و كانها - في بادىء الأمر - تتوافق عِبدا داخل هذا الاطار ، ثم اتضم أن ثمة نظــرية ، تقبل بأن الكــون يتســـم ، قدمها بوندي و جواد و هويل ( أعتبرها أنا نظرية بارعة واعدة ) اتضح أنها قابلة للاختبار باستخدام طرق القلك اللاسلكي؛ و بدير أنها قد فُندت لمبالح نظرية الانفجار الكبير ( الأقدم ) . لكن ثابت هابل قد اختُزل إلى عُشْره ، كما تضاعف تعدد دروب التبانة ١٥٠ ضعفا ، ولقد تسبب الفلك اللاسلكي في إثارة الشك حول الكثير من النتائج الأشرى ، إننا نبدو في مواجهة بعض هذه النتائج الثورية في مجال علم الكونيات ، نبدو عاجزين ، عجزيًا في السياسة عندما تُواجُّه بمهمة صناعة السلام . يبدر أن ثمة أجراماً شبيهة بالنجوم موجودة فعلاً في كتل و كثافة لم تعرفها قيلا ، و أن أفكارنا السابقة عن دروب تبانة تتشتت بسالم في كل الاتجاهات ، قد تتواري لتحل محلها نظرية كوارث نابرة انما دائمة التكرى.

على أية حال ، إن الفلك اللاسلكي يمثل ، على عكس كل التوقعات ، حادثا غاية في الإثارة و الثورية في تاريخ علم الكونيات ، إن هذه الثورة لا يضارعها إلا الثورة التي بدأت بتلسكوب جاليليو . ربما كان من الملائم أن أذكر هنا تطبيقا عاما . كشيرا ما يُنَّعَى أن تاريخ الإكتشاقات العلمية يعتمد فقط ، أن أساساً ، على الايتكارات التقنية البحثة الأبوات جديدة ، و أنا أعتقد على المكس من ذلك أن تاريخ العلم هو في جوهره تاريخ أفكار . لقد كانت العبسات المكبرة موجودة ازمان طويل قبل أن تطرأ على ذهن جاليليو فكرة استخدامها في التلسكوب الفلكي .

و بنفس الشكل تأخر القلك اللاسلكي . اكتشف هاينريخ هيرتس موجات الراديو عام ١٨٨٨ . لكن ، و على الرغم من اكتشاف شيكتور هيس لما يسمى الأشعة الكونية عام ١٩٨٧ – و التي كان من المكن أن تصبح دافعا إلى البحث عن إشعاعات أخرى تنبعث من الأجرام النجية - ، فإن الأمر قد تطلب عشرين عاماً قبل أن يُستخدم القلك اللاسلكي و يبدأ ابتكار الآلات اللازمة . أما التفسير المحتمل لهذا التأخير فهو أن أحدا من القلكيين لم يفكر في استخدام الموجات الراديوية . وما أن جاح الفكرة حتى قادت بالطبع ( بعد صراح لبقائها ) إلى تطوير جديد شرى . ولقد كانت الفكرة الجديدة هي المترحت بناء الآلات الجديدة ؛ و هي شيء يشبه أعضاء حس هائلة اصطناعية .

#### (A)

كان علم الكونيات - منذ نيوتن على أية حال - فرعاً من فروع الفيزياء ، وقد استمر كانط و ماخ و آينشتين و إيدنجتون و غيرهم ، استمروا يعتبرونه كذلك . أبدى إيرشين شروينجر ، من موليد قيينا ) إيرشين شروينجر ، من موليد قيينا ) ملحظات مثيرة عن العلاقات بين المادة و التركيب النرى من ناحية و بين علم الكونيات من ناحية أخرى . كان هذا من أربعين عاما . ولقد هُجرت هذه الآراء أو كادت منذ ذلك التاريخ ، وإن كان ثمة عدد من كبار الفيزيائين - أشهرهم آينشتين و ديراك وهايزنبرج و كورنيليوس لانزوس - قد استمروا يعملون في توجيد النظرية الفيزيائية .

على أن فروض باولى عن الرابطة بين مجالات النيوترينو وبين الجانبية قد عادت إلى الحياة مرة أخرى منذ فترة قريبة ، وذلك بسبب بعض النتائج التجريبية غير المتوقعة التى بيئت نقصا واضحاً فى تدفق النيوترينو الشمسى . حاول عالم الكونيات الفيزيائى مأنس – يورجين تريدر ( وهو من بوتسدام ) حاول أن يشتق هذه النتيجة السلبية من صيغته انظرية النسبية العامة لآينشتين ، مستخدما فرضا اقترحه باولى عام ١٩٣٤ ولنا أن نامل أن يُذُكى هذا مرحلةً جديدة من المحاولات لصياغة رابطة أقوى بين نظرية المادة و علم الكونيات . وعلى أية حال ، فمنا يستحق الذكر أننا نستطيع أن نجد أصول هذه المحاولة الجديدة فى توقم قديم فُنّد تجريبها .

#### (7)

أعود الآن إلى ما قد يكون أهم مثال للتطور العلمى عبر السنين الشلائين المشادئين الشاهية: تطور البيولوچيا ، وأنا هنا لا أفكر فقط فى فى الاختراق الفذ الذى حدث فى علم الوراثة بعد نظرية چيمس واطسون و فرانسيس كريك ، الذي قاد إلى فيض من نتائج جديدة تتصف بالأهمية القصوى ، وإنما أفكر أيضا فى تطور الابتولوچيا ( علم الأخلاق ) ، وعلم سيكولوچيا الحيوان ؛ بداية السيكولوچيا التطورية الموجهة بيولوچيا ، والتفسير الجديد للدارونية .

ما هو هذا الاختراق الكبير الذي قام به واطسون و كريك ؟ إن فكرة الجين فكرة قديمة نسبيا : كانت مُضَمَّنَة في اعمال جريجور مندل . لكنها ظلت محل شك فترة أطول من نظرية الاحتراق للاقوازييه . لم يقدم واطسون و كريك فقط نظريَّة عن البنية الكيماوية الچينات ، وإنما أيضا نظرية عن التضاعف الكيماوي الجين ، بل و حتى نظرية عن أثر النمط المُشغَّر بالچينات على الكائن الدى . و كأن هذا لم يكن كافيا : فلقد اكتشفا أيضا ألفيائية اللغة التي كُتب بها هذا النمط : ألفائية الشفرة الوراثية .

كان شرودنجر لحد علمى هو أول من أذاع الفرض بوجود شيء كالشفرة الوراثية - وذكرى هذا الرجل ترتبط ارتباطا حميما بالباخ . كتب شروينجر يقول أإن هذه الكروموزومات - أو ربما فقط ذلك النسيج الهيكلى للحورى مما نراه واقعيا تحت

العلم ۽ النقب

الميكروسكوب و تعتبره كروموروما – هي التي تحمل في نوع من النصِّ الشُّفْرِي ، النمط الكامل لتنامي الفرد في المستقبل و لوظيفته عند البلوغ " .

و لقد طُوِّر فرض شرودنجر هذا و أثبت بطرق غير مسبوقة عبر السنين الثلاثين التالية ، كما حلَّت الشفرة الوراثية .

و نتيجة لنظرية واطسون و كريك ، أصبحت هذه المجزة الطمية واقعا ني السنة الأخيرة من حياة شروبنجر . وبعد وفاته بوقت قصير حات الشفرة الوراثية تماما ، إننا نعرف الآن ألفبائية اللغة التي افترضها شروبنجر ، ومفرداتها و أجروميتها و دلالات معانيها . نعرف أن كل چين هو تعليمات لتركيب إنزيم معن ، و يمكننا أن نستنبط بدقة الصيغة ( الغطية) الكيمارية البنيوية لأي إنزيم عن طريق التعليمات المكتوبة في الشفرة الوراثية . نعرف أيضا وظائف الكثير من الإنزيمات ، وعلى الرغم من أن في امكاننا أن نستنبط من الصيغة الشفرة الوراثية . المنافرة الهزيرة البيولوچية الإنزيم من صيغته المناظر ، فإننا لم تستطع حتى الآن أن نحدد الوظيفة البيولوچية الإنزيم من صيغته ا

و أخيرا أود أن أتحدث عن مفهوم بيواوچى أخر هام و سار ، يرتبط أيضا بشرودنجر ، على الرغم من أن شرونجر لم يكن هو أول – ولا آخر – من عمل عليه : ذلك هو وجه النظرية الدارونية التى وضعها لويد صورجان و باللوين و أخرون ، ووصفوه بأنه " انتخاب داروني يحاكى اللاماركة .

يبدو للوهلة ألأولى أن أفكار داروين (في مـقــايلة أفكار لامــارك) لا تعطى السلوك أفراد النباتات و الحيوانات إلا أهمية ضعيلة – مثلا ما قد يبديه الحيوان من تفضيل النوع جديد من الطعام أو لرسيلة جديدة في مطاردة الفرائس . تقول الفكرة الجديدة انتظرية الانتخاب العضوى إن هذه الصور من السلوك الفردي يمكن أن توثر في تطوير شعّب الكائنات عن طريق الانتخاب الطبيعي ، والفكرة بسيطة : يمكن اعتبار كن أسلوب سلوكي جديد انتخاب المولن إيكرلوچي جديد . فعلى صبيل المثال ، إن

تفضيل غذاء جديد أو تفضيل نوع معين من الأشجار لبناء عش ، إنما يعنى أن العيوان قد انتقل إلى بيئة جديدة ، حتى بون أن يهاجر . لكن الحيوان عنما يختار هذه البيئة الجديدة ، هذا الموطن الجديد ، يعرض نفسه كما يعرض سألاته إلى تنثير بيئ جديد ، ومن ثم إلى ضفط انتخابى جديد . هنا يقوم الضغط الانتخابى الجديد بتوجيه التطور الداروني و يعهد السبيل إلى التكيف مع البيئة الجديدة . قديمة في الواقع كانت هذه النظرية البسيطة المقتعة – هى تسبق داروين بل و لامارك ، كما يؤكد أليستير هاردى – و لقد أعيد اكتشافها خلال السنين الثلاثين الماضية ، ومُؤودت إلى مدي أبعد ، واختبرت تجربيبا – على يدى وانتجتون مثلا . تبين هذه النظرية – بشكل أوضح من لامارك – أن ثمة أثراً حاسماً على التطوير المرقى الجيئات قد ينجم عن المسلوك – كمثل رغبة الحيوان في الاستكشاف ، أو الفضول ، أو ما يستحسنه الطيوان و ما لا يستحسنه .

و على هذا فإن لكل بدعة سلوكية لكائن فرد ، نتائج عرقية مبدعة ، كثيرا ما تكون ثورية . وهذا يبن أن المبادرة الفردية تلعب دوراً نشطاً فى التطوير الداروينى . وهذه الملاحظة تقضى على ذلك الانطباع اليائس المحزن الذى أحاط بالدارويية كل هذا الزمان الطويل ، إذ بدا أن نشاط الكائن الفرد لا يمكن أن يلعب أى دور فى ألية الانتفاب.

ياسيداتي و ياسانتي ، لم يبق لى إلا أن أضيف أنه ليس اننا من النتائج العلمية المدهشة الماضي القريب أن نستخلص أية استنباطات عن مستقبل العلم ، إنني أعتقد أن منظمات البحث العلم ، البديد الهائلة تمثل خطرا داهما على العلم ، كان كبار رجال العلم أشخاصا ناقدين ، وهذا صحيح بالطبع بالنسبة الشروينجر و جودل ، بل وحتى بالنسبة الوالمسون و كريك .

لقد تغيرت روح العلم نتيجة البحث النظم. ولابد لنا ، على الرغم من ذلك ، أن نامل في أن يظهر دائما أشخاص كبار .

## منطق العلوم الاجتماعيية

أعترم أن أبدأ بحثى في منطق العلوم الاجتماعية بدعويين يعبران عن التضاد بين معرفتنا و بين جهلنا .

الدعوى الأولى: إن لدينا قدراً كبيراً في المعرفة . ثم إننا لا تعرف فقط تفاصيل ذات فائدة عقلية غير مؤكدة ؛ و إنما أيضا ، ويصورة خاصة ، أشياء ذات أهمية عملية قصوى ، توفر لنا في نفس الوقت تبصرا نظريا عميقا ، و فهما مدهشا العالم .

الدعوى الثانية : إن جهانا بلا حيود ، وهو يضيفي علينا الاعتدال . والحق أن هذا التقدم الخامر العلوم الطبيعية ( الذي تُعم إليه الدعوى الأولى ) هو باتحديد ما يذكرنا باستمرار بجهانا ، حتى في مجال العلوم الطبيعية ذاتها .

<sup>\*</sup> المحاضرة الافتتاحية في مؤتمر جمعية علم الاجتماع الالمائية ، توينجن ١٩٦١ . نشرت محاضرتي أولاً في مجلة كراونها المام الاجتماع و السيكراوجها الاجتماعية عام ١٩٦٧ ( من من ١٩٦٧ - ٤٨) . كان المقروف أن تبدأ محاضرتي جلا . غي بروضور أدورنو ايواصل الجدل في روقته التكديلية ، وفيها والحقيق من ناحية الجوهر . على أن الورنو عنصا أشر كتاب جدل الهضميين في عام الاجتماع الالمائي بدأ بتطعين عهوميتين ، استغرقنا سروا نحو مائة صفحة ، ولتنهما حاضرتي ، ويعدعا روقة أدورنو التكديلية و أرواق أخرى لم تأق في المؤتمر . يصحب أن يتمور من يقرأ كتاب جدل المهمسيين أن محاضرتي هي التي فتحت الجدل و أن افتتاحية أدورنو الهجومية ذات المائة صفحة قد كتب بعد ذون طويل أو مسيسا الكتاب ) .

و هذا يحرف الفكرة السقراطية عن الجهل تحريفا جديداً . مع كل خطوة إلى الأمام ، مع كل مشكلة نحلها ، فإنا الأمام ، مع كل مشكلة نحلها ، فإنا نكتشف ليس فقط مشكلات جديدة بلاحل ، وإنما نكتشف أيضا أننا حين اعتقدنا أننا نقف على أرض صلبة أمنة ، كان كل شيء في الواقع متقلقلا و مزعزعاً .

طبيعي أن الدعويين عن المعرفة و الجهل تبدوان متناقضتين. والسبب الرئيسي في هذا التناقض البادي يكمن في حقيقة أن كلمة "معرفة" تستخدم بمعنى مختلف في كل من الدعويين، ورغم ذلك فإن المعنين كليهما مهم: حتى الأقترح توضيح ذلك في الدعوي الثالثة التالية.

الدعوى الثالثة : لكل نظرية للمعرفة وظيفة هامة أساسية ، وظيفة يمكن حتى أن تُعتبر الاختبار الحاسم للنظرية : لابد أن تُنْصِفُ الدعويين الأولى و الثانية بتوضيح العلاقات بين معرفتنا الرائعة التي تتسع على الدوام ، وبين تبصرنا – المتزايد باطراد – يثننا في الواقع لا نعرف شيئا .

فإذا ما تفكرنا في الأمر قليلا فسنجد أنه من الضروري أن نوجه منطق للعرفة فحو هذا التوبّر بين المعرفة و الجهل . ثمة نتيجة هامة لهذا التبصير سيأمسوغها في دعواي الرابعة . وقبل أن أعرض هذه الدعوي الرابعة أود أن اعتذر لكثرة ما سيأتكر من دعاوي . وعذري أن قد اقتُرح على أن أجمع هذه الورقة في صورة دعاوي مرقَّمه . ولقذ وجدت أن هذا الاقتراح مفيد على الرغم من حقيقة أن هذا الاسلوب قد يعطى الطعاعا بالوجماطيقية ، اليك إذن دعواي الرابعة .

الدعوى الرابعة : إذا كمان لنا ، بثية حمال ، أن نقبول إن العلم - أو المعرفة - بيدا من شيء ما ، فلنا أن نقبول ما يلي : إن المعرفة لا تبدأ من الادراك الحمسي أو الملاحظات أو من تجميع البيانات أو الوقائع ؛ أنما هي تبدأ من الشكلات . ولقد نقول : ليس ثمة معرفة دون مشكلات ، لكنا نقول أيضا : ليس ثمة مشكلات يون معرفة . غير أن هذا يعني أن المعرفة تبدأ من التوتر بين المعرفة و الجهل : لا مشكلات دون معرفة - لا مشكلات نون جهل . ذلك أن كل مشكلة إنما تنشأ عن اكتشاف أن

ثمة شيئا ناقصا داخل معرفتنا المفترضة ، أن ، إذا نظرنا إلى الأمر منطقيا ، عن اكتشاف تناقض داخلي في معرفتنا المفترضة ، أن تناقض بين معرفتنا المفترضة والوقائم ، أن ، في صورة أكثر دقة ، عن اكتشاف تناقض جلي بين معرفتنا المفترضة والوقائم المفترضة .

وبينما قد تخلق الدعاوى الثلاث الأولى - بسبب طبيعتها المجردة - انطباعاً بأنها بعيدة نوعاً ما عن موضوع هذا القال - أعنى منطق العلوم الاجتماعية - فإننى أود أن أقول إن دعواى الرابعة تأخذنا مباشرة إلى قلب الموضوع ، ويمكن صياغة هذا في دعواى الخامسة كما يلى .

الدعوى الخامعة: باستجد ، متلما هو الأمر في كل العلوم الأحرى ، أنا في العلام الاحرى ، أنا في العلام الاجتماعية: إما ناجحون أو فاشلون ، إما مشوقون أو مملون ، إما مثمرون أو مقيمون ، وذلك بقدر يتناسب تماما مع مدى أهمية أو فائدة المشكلات التي نعالجها ، قدر يتناسب تماما أيضا ، بالطبع ، مع الأمانة و الاستقامة و البساطة التي نعالج بها هذه المشكلات . وليس في كل هذا ما يقيدنا بالمشكلات النظرية وحدها . ثمة مشكلات خطيرة ذات صبغة عملية كانت نقاط بدء هامة للبحث في العلوم الاجتماعية ، مشكلات مثل الفقر و الأمية و القهر السياسي و الحقوق القانونية . لقد قادت هذه المشكلات العملية إلى تمل ، إلى تتظيير ، ومن ثم إلى مشكلات نظرية . وفي كل الصالات بلا استثناء سنجد أن خصيصة المشكلة و نوعيتها - ومعهما بالطبع جسارة المن المقتر و المسالت - كانت هي التي تحدد قيحة أو نقامة الانجاز العلمي

المشكلة إذن هي نقطة البدء دائما ؛ والملاحظة تصبح شيئا كنقطة بدء فقط إذا ما كشفت عن مشكلة ، نعني إذا ما أدهشتنا ، إذا ما بينت لنا أن ثمة ما هو غير قويم في معرفتنا ، في توقعاتنا ، في نظرياتنا ، الملاحظة لا تخلق مشكلة إلا إذا كانت تناقض بعضاً معينا من توقعاتنا الواعية أو اللاواعية ، لكن ما يشكل نقطة بدء عملنا الطمي ليس ملاحظة خالصة و بسيطة بقدر ما هو ملاحظة تلعب دوراً خاصا ؛ نعني ملاحظة تتخلق مشكلة .

 وصلتُ الآن إلى النقطة حيث يمكنني صياغة الدعوي الرئيسية ، الدعوي السادسة . هي تتألف مما يلي .

## الدعوى السائسة : ( الدعوى الرئيسية ) :

- (أ) يضم منهج العلوم الاجتماعية ، مثل منهج العلوم الطبيعية ، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاطتنا . تُقترح الحلول و تُنقد . فإذا لم يكن الحل المقترح مفتوحا النقد الموضوعي ، استبعد على أنه غير علمي – ربما فقط إلى حين .
- (ب) فإذا كان الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعى ، هذا نحاول تفنيده ؛ فكل
   النقد يتضمن محاولات للتفنيد .
  - (جـ) إذا ما فُنَّد حل مقترح بسبب نقدنا ، اقترحنا حلا أخر ،
- (د) فإذا صمد أمام النقد ، قبلناه مؤقتا ، ونحن نقبله على أنه ، قبل كل شيء ،
   جدير بجدل و نقد تال .
- (هـ) وعلى هذا فإن المنهج العلمى منهج محاولات تجريبية ( أو موجات مخية ) لحمل مشاكلنا ، يحكمها نقد قاس . إنه تطوير نقدى لمنهج "التجرية و الخطاء" .
- (و) إن ما يسمى موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدى ! نعنى قبل كل شىء – فى حقيقة أنه ليس ثمة نظرية تُعفى من النقد ، ثم أيضا فى حقيقة أن الأداة المنطقية النقد – التناقض المنطقى – أداة موضوعية .

من المكن أيضا أن نضع الفكرة الأساسسية من وراء دعواى المصورية بالطريقة التالية .

الدعوى السابعة : يقود الترتر بين المعرفة و الجهل إلى مشكلات و إلى حلول تجريبية ، لكن التوتر أبداً لا يُقَهر . إذ يثبت في النهاية أن معرفتنا تتضمن بالضرورة افتراحات لطول مؤقتة و تجريبية ، نعني أن فكرة المعرفة تتضمن من ناحمة المبدأ احتمال ثبوت خطئها ، ومن ثم حالة جهل . كما أن الطريقة الوحيدة لتبرير معرفتنا مى ذاتها طريقة مؤقتة تماما ، لأنها نتضمن النقد أو - بشكل أدق - اللجوء إلى حقيقة أن حلوانا المُقَتَرِحة تبدو ح*تى الآن* صامدة حتى أمام أكثر النقد حدة .

و ليس هناك تبرير وضعى: ليس ثمة تبرير يمضى لأبعد من هذا . إننا ، على الأخص ، لا نستطيع أن نبين أن حلولنا التجريبية حلول محتملة ( بأى معنى يرضى القوائين الرياضية للاحتمال ) .

ريما كان أنا أن نُصِفُ هذا الرضع بأنه نقدائي ،

و لكى نقدم فكرة أفضل عن دعواى الرئيسية و أهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع فقد يكون من المفيد أن أقابل بينها و بين دعارى أخرى معينة تنتمى إلى منهجية واسعة القبول كثيرا ما استوعبت لا إراديا .

هذاك على سبيل المثال التناول النهجى الضلّ الضاطىء المدنهب الطبيعى والنزعة التعالمية ، الذي ينبه إلى أن الوقت قد حان كى تتعلم العلوم الاجتماعية معنى المنهج العلمى ، من العلوم الطبيعية . ولقد حَدُ هذا المذهب الطبيعى المضلّ متطلبات مثل: ابدأ بالملاحظات و القياسات؛ وهذا يعنى مشلا أن تبدأ بتجمعيم البيانات الاحصائية ؛ ثم واصل بعد ذلك التقدم بالاستقراء نحو التعميمات ثم إلى صدياغة النظريات . يقولون إنك بهذه الطريقة ستقترب من الموضوعية المثالية ، إلى المدى الممكن في العلوم الاجتماعية . على أنه من الضريري عند القيام بذلك أن نمى حقيقة أن بلوغ الموضوعية في العلوم الاجتماعية أصعب بكثير منه في العلوم الطبيعية ( هذا إذا كان من الممكن بلوغها أصداً ) . أن تكون موضوعيا ، هذا أمر يتطلب ألا تكون متحيزا باحكامك عن القيم - نعني أن تكون " متحررا من القيم " ( كما يقول ماكس ڤيبر ) . لكن يندر أن يتمكن عالم الاجتماع من أن يحرر نفسه من نسق قيم طبقته الاجتماعية كي يصل حتى إلى درجة محدودة من " حرية القيم" و " الموضوعية "

إن كل واحدة من الدعاوى التي نسبتها هنا إلى للنعب الطبيعي هي دعوى في رأي خاطئة تماما : كل هذه الدعاري ترتكز على سوء فهم لمناهج العلوم الطبيعية - على أسطورة في الواقع ، أسطورة مقبولة للأسف على نطاق واسع و مؤثرة للغاية . إنها أسطورة الطابع الاستقرائي لمناهج العلوم الطبيعينة وطابع موضوعية العلوم الطبيعية ، إننى أعتزم فيما يلى أن أخصص جزءًا صغيرًا من وقتكم الثمين انقد المذهب الطبيعي المضلَّل هذا .

ليس من ينكر أن الكثيرين من علماء الاجتماع سوف يرفضون واحدة أو الأخرى من الدعاوى التى نسبتُها إلى المذهب الطبيعى المضلً . ورغم ذلك فإن هذا المذهب الطبيعى المضلً . ورغم ذلك فإن هذا المذهب الطبيعى يبدو في الوقت الحاضر و قد اتخذ اليد العليا في العلوم الاجتماعية ، إلا حريما – في الاقتصاد السياسي ؛ على الأقل في الدول المتحدثة بالانجليزية ، أود أن أصوخ أعراض هذا النصر في دعولي الثامنة .

الدعوى الثامئة : كان عام الاجتماع قبل الحرب العالمية الثانية يعتبر علما الجتماعيا نظريا عاما ، ربعا أمكن مقارنته بالفيزياء النظرية ، كما كانت الأنثروبولوچيا الاجتماعية تعتبر علم اجتماع لمجتمعات خاصة جدا – نعنى مجتمعات بدائية . ولقد ابقليت هذه العلاقة الآن إلى النقيض تماما ؛ و هذه واقعة يجب أن تلفت إليها النظر القليت الاشتروبولوچيا الاجتماعية أو الإثنولوچيا علما اجتماعيا عاما ، أما علم الاجتماعية : نعنى أنثروبولوچيا الاجتماعية لنموذج خاص جدا من المجتمعات – نموذج الاجتماعية : نعنى أنثروبولوچيا اجتماعية لنموذج خاص جدا من المجتمعات – نموذج الاجتماعي الفرين الأوروبي ، إذا وضعنا هذا في صورة مختصرة : لقد انقلبت بما المالكة بين علم الاجتماع و الائتروبولوچيا . لقد ارتقت الائتروبولوچيا من فرح بما ما المحتماع و الائتروبولوچيا . لقد ارتقت الائتروبولوچيا من فرح النظر إلى حد ما ، ليصبح منظراً اجتماعيا عميق التفكير بعيد النظر ، وسيكولوچيا أعماق المتماعيا ، على أن عالم الاجتماع النظرية و الولالات للتحدة . والموز أعصائي : إن وظيفته هي ملاحظة ووصف المحرمات و الرموز المقدسة لدى الواطنين البيض بدول أوروبا الغربية و الولايات للتحدة .

ريما لا يصبح أن نقفذ هذا التغيير في مصير العالم الاجتماعي متخذ الجد ، لاسيما و أنَّ ليس هناك ما يسمى جوهر الموضوع العلمي ، و هذا يقوبني إلى دعواي التاسعة .

الدعرى التاسعة: إن ما يسمى موضوعاً علمها ليس سوى تكتل من المشكلات و الطول التجريبية ، مُثِّرت بطريقة اصطناعية . أما ما يوجد في الواقع فهو المشكلات و القالد العلمية .

و على الرغم من هذه الدعوى التاسعة فإن الانقلاب الكامل فى العلاقات بين علم الاجتماع و الانثروبولوچها هو انقلاب مثير الغاية ، ليس بسبب المواضيع و عناوينها ، وإنما لانه يشير إلى انتصار منهج علم زائك . بذا أصل إلى دعواى التالية .

الدعوى العاشرة: إن انتصار الانثروبولوچيا هو انتصار منهج برعم أنه شهودى و أنه وصفى ، يدعى أنه يستخدم التعميمات الاستقرائية. هو قوق كل شيء انتصار لمنهج يدعى أنه أكثر موضوعية ، أى لما أخذ على أنه منهج العلوم الطبيعية . انه انتصار تأريمان قرمين ( يقرب من الاندهار ) : انتصار ثان كهذا و سنضيع جميعا - أتصد الانثروبولوچيا و علم الاجتماع .

على أن اعترف بنه من المكن صياغة دعواي العاشرة بصورة أكثر صراحة . إنني أسلم بالطبع بأن الانثروبولوجيا – أحد أكثر العلوم الاجتماعية نجاحا – قد 
اكتشفت الكثير الهام و الثير للامتمام . ثم أنني أسلم عن طيب خاطر بأن رؤيتنا نحن 
الاوروبيين لانفسنا – من باب التغيير – من خلال نظارة الانثروبولوجي الاجتماعي 
ستكون خبرة ساحرة للغاية و مثيرة . صحيح أن هذه النظارة قد تكون أكثر تلوينا من 
نظاراتنا ، لكن هذا لا يجعلها أكثر موضوعية . إن الانثروبولوجي ليس كما يَغلن عادة ، 
نلك المراقب الهابط من المريخ ، الذي كثيرا ما يحاول أن يلعب دوره الاجتماعي ( ليس 
بيون استمناع ) ؛ لا و ليس لدينا من سبب و لو وام انفترض أن ساكن المريخ سيرانا 
بشكل أكثر " موضوعية " مما نرى نحن أنفسنا . أحب في هذا المقام أن أحكى قصة أعترف بأنها متطرفة إن لم تكن أبداً متفردة. وعلى الرغم من أنها قصة حقيقية ، فإن هذا الأمر لا يهم بالنسبة لهذا السياق . فإذا بدت لك القصة بعيدة الاحتمال ، فأرجو أن تعتبرها من تأليفي ، مثالاً ابتكرته ، صممته لأضم تقطة هامة مستخدما مدالغة شديدة .

من سنين عديدة اشتركت في مؤتمر مدته أربعة أيام نظّمه أحد علماء اللاهوت وضم فلاسفة و بيولوچين و أنثروبولوچين و فيزيائين - ممثلا أو اثنين من كلّ من هذه الفروع . كتا جميعا أمانية . كان المؤسوع هو " العلم و المذهب الانساني " . بعد بضمة متاعب و بعد احباط محاولة استهدفت أن نقع تحت تأثير حجة مهيبة ، نجع المجهود المشترك لنحو أربعة أو خمسة من المشتركين خلال ثلاثة أيام في رفع المناقشة إلى منستري عال غير مألوف ، وصل مؤتمرنا إلى تلك المرحلة - أو مكذا بدا لي الأمر – التي امتلائا فيها جميعا بالشعور الجميل بأن كلامنا يتعلم من الأخرين . على أية حال ، كنا مستفرقين في موضوع الجدل عندما طلع علينا الانثروبولوچي الاجتماعي

قال: "ربما تعجبتم لأننى فى هذا المؤتمر لم أنبس حتى الآن ببنت شفة . ذاك لأنتى مراقب . إن حضورى هذا المؤتمر ، بصفتى أنثروبولوچيا ، لم يكن للإشتراك فى سلوككم اللفظى ، هذا ما كنت أقوم به . و على هذا فإننى لم أتمكن دائما من تتبع المحتوى الواقعى لمناقشتكم . لكن شخصا مثلى درس العشرات من مجموعات المناقشة ، قد تعلم مع الوقت أن موضوع المناقشة غير مسبح نسبيا " . ثم أردف بقوله ، حرفيا ( إن لم تخفى ذاكرتى ) : " تتعلم نحن الأنثروبولوچيين أن ننظر إلى مثل هذه الظواهر الاجتماعية من الضارح و من موقف أكثر موضوعية . إن ما يهمنا هو الـ " كيف " – مثلا : كيف يحاول شخص أو آخر أن أي عن طريق أي سيطر على المجموعة ، وكيف يرفض الأخرون محاولاته ، إما فرداً فرداً ، أو عن طريق ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دامًا أيا كان تتوع ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دامًا أيا كان تتوع ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دامًا أيا كان تتوع القضية التي شعتخيم موضوعاً المناقشة .

أصيفينا الى كل ما كان على هذا الأنثروبولوجي - زائرنا من المريخ - أن يقول؛ ثم وجهت إليه سؤالين ، أولهما عما إذا كان له ثمة تعليق على النتائج الواقعية لناقشتنا ؛ ثانيهما عما إذا كان لا يرى أن ثمة شيئا إسمه أسباب أو حجج لا شخصية قد تكون صحيحة أو باطة . أجاب أنْ قد كان عليه أن يركز على مراقبة سلوك مجموعتنا بشكل لم يسمح لا بمتابعة دججنا بالتقصيل ، بل إنه أو فعل ذلك لعرُّ ض، موضوعيته للخطر ( هكذا قال ) ، إذ ربما تورط عندئذ في الجدل و أصبح واحدا منا - فيقضى بذلك على موضرعيته . وعلاوة على ذلك ، فلقد تدرب على ألاُّ يحكم على للمثوي الموضوعي السبلوك اللفظي (كان يستعمل باستمرار مصطلح " السلوك اللفظي " و " التعبير باللفظ " ) أو على أن يأخذ هذا المعتوى على أنه غير مهم ، قال إن ما يهمه هو الوظيفة الاجتماعية و السيكولوجية لهذا السلوك اللفظي ، ثم أردف يقول " فيينما تؤثر الأسجاب أو الصحج على الشاركين في الجدل ، قان ما يهمنا هو حقيقة أنه من المكن بهذه الوسيلة أن يدفع و يؤثر بعضكم على بعض ، ويهمنا بالذات أعراض هذا الأثر ، بالطبع . إننا نهتم بمضاهيم مثل التوكيد و التربد و التدخل والتسليم . أبدا لا نهتم حقا بالمتوى الواقعي الجدل وإنما بالبور الذي بلعيه المشاركون ، بالتفاعل المثير ، في حد ذاته . أما عما يسمى المجيح ، فهي بالطبع وجه مِن أوجه السلوك اللفظي ، ولا تختلف أمميته عن أممية أي وجه آخر . و أما عن فكرة أنك تستطيع أن تميز بوضوح بين الصجع و غيرها من التعبيرات باللفظ فهي محض خداع ذاتي . ومثلها أيضًا فكرة التمييز بين الججج المحصحة موضوعيا و الباطلة موضوعيا . فإذا أصررت ، فمن المكن أن تُصنَّف الحجج تبعا للمجتمعات أو المجاميم التي تُقْبَلُ بداخلها ، في أزمان معينة ، كمسحسمة أو باطلة . و أما عن النور الذي يلعبه عامل الزمن فتوضحه حقيقة أن ما يسمى حججا تُقْبُل زمنا في جماعة حوار كهذه ، قد يهاجمها أو يرقضها ثانية أحد الشاركين في مرحلة تالبة " .

لا أود أن أطيل في وصف هذه الواقعة ، وأتمسور أنه ليس من الضرورى أن أُبرز في هذا الجمع أن موقف صديقي الأنثروبواوچي ، هذا الموقف الذي يشويه بعض من التطرف ، إنما يبيِّن في أصله العقلي أثر النموذج السلوكي الموضوعية ، مثلما يشى بأفكار معينة نَمَتْ هى التربة الألانية - و أنا هنا أشير إلى فكرة النسيوية الفلسفية : نسبوية تاريخية ترى أنْ ليس ثمة حقيقة موضوعية ، و أنما فقط حقائق هذا الفلسفية : نسبوية تاريخية ترى أنْ ليس ثمة حقيقة موضوعية أو خلال بأن هناك حقائق أو علوم لهذه الجماعة أو خلك الطبقة : كمثل علم بروليتارى و علم برجوازى . كمنا أعتقد أيضنا أن ما بسمى سونسيولوچيا المعرفة قد لعب دورا كبيرا في التاريخ المبكر الدوجمات التي رددها صديقي الأنثرويولوچي .

لقد اتخذ صديقى الأنثروبواوچى فى ذلك المؤتمر باعتراف الجميع موقفا متطرفا بعض الشىء ، لكن هذا الموقف ~ لاسبيصا إذا حورناه قليلل - ليس بالموقف اللانمونجى و لا هو بالموقف غير الهام .

لكن هذا مرقف سخيف ، و لأننى في مكان آخر قد نقدت بالتفصيل النسبوية التاريخية و الاجتماعية ، وأيضا سوسيولوچيا للعرفة ، فإننى لن أقوم هنا بتكرار هذا ثانية ، و ساقتصر هنا على مناقشة الفكرة السانجة للضلّلة المنطقية العلمية التي تشكل أساس هذا الموقف .

الدعوى الحادية عشرة: من الخطأ الفادح أن نفترض أن موضوعية علم ما ترتكز على موضوعية العالم ، ومن الخطأ الفادح أن نمتقد أن موقف عالم الطبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع . فالعالم الطبيعي ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر ، و ما لم ينتم إلى القاة التي تنتج باستمرار أفكارا جديدة، فإنه – الأسف – كثيرا ما يكن في غاية التحيز ، فيفضل أفكاره الخاصة بطريقة مضايعة و مُغْرِضة . اقد أسس بعض من أكبر الفيزيائيين المعاصرين مدارس وقفت تقايم الأنكار الجديدة مقاومة شديدة حقا .

على أن الدعواي هذه جانبا ايجابيا ، هو الأهم ، يشكل محتوى دعواي الثانية عشرة .

الدعوي الثانية عشرة: إن ما قد يوصف بالموضوعية الطمية إنما يرتكز شعسب على تقليد تقدي، كثيرا ما يمكّننا من أن ننقد دوجما سائدة - على الرغم مما يقابله من مقاومة . أعنى أن موضوعية العلم ليست قضية العالم الفرد ، إنما هى النتيجة الاجتماعية للنقد المتبادل «لتقسيم العمل – الودى العدائي – بين العلماء ، لتعاونهم و أيضا لتنافسهم . لهذا السبب فموضوعية العلم ترتكز – جزئيا – على سلسلة كاملة من الظروف الاجتماعية و السياسية التي تجعل هذا النقد ممكنا .

الدعوى الثالثة عشرة: إن ما يسمى سوسيولوچيا المدونة ، الذي يرى الموضوعية في سلوك الطماء الأدراد ، الذي يفسر نقص الموضوعية بلغة المجلن الاجتماعي للطماء ، قد أغفل تماماً النقطة الماسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية ترتكز كليةً على النقد ، إن ما أغفلته سوسيولوچيا المعرفة ليس سوى سوسيولوچيا المعرفة ذاتها – نظرية المحضوعية العلمية ، إن الموضوعية لا يمكن أن تفسر إلا بلغة الافكار الاجتماعية مثل التنافس (بين العلماء الأفراد كما بين المدارس الفكسرية المشتلفة ) ؛ و التقاليد (أعنى التقاليد النقدية ) ؛ و المؤسسات الاجتماعية ( مثلا النشر في مجانت متنافسة ؛ المناقشات في المؤتمرات ) ؛ و قوة الدولة ( القدرة السياسية في مجانت متنافسة ؛ المناقشات في المؤتمرات ) ؛ و قوة الدولة ( القدرة السياسية المدرة ) .

و العادة أن تقوم هذه العملية في نهاية المطاف بالتخلص من التفاصيل الثانوية، مثل الموطن الاجتماعي و الايديولوچي للباحث، و إن كانت هذه بلا رب تلعب دورا في الأجل القصير .

و لقد تُمَّا ُ بشكل أكثر هرية الشكلة التي تسمى " التعري من القيمة " ، تماماً مثل مشكلة للوضوعية .

الدعرى الرابعة عشرة: لنا أن نميز في المناقشة النقدية قضايا مثل (١) قضية الصدق في مواجهة (١) قضية الصدق في مواجهة المشكلات التي تهمنا ( ٢) قضية رئاقة صلته و فائدته و أهميته في مواجهة المشكلات التي تهمنا . (٢) قضية رئاقة صلته و فائدته و أهميته في مواجهة المشكلات – فارج – العلمية ، مثل مشكلة سعادة الانسان ؛ أو المشكلة المختلفة التركيب تماماً للنفاع القومي أو لسياسة قومية عدوانية ؛ أو مشكلة التوسع الصناعي ، أو مشكلة التوسع الصناعي ، أو مشكلة الكتسان ثروة شخصية .

الواضح أنه من المستحيل إزالة مثل هذه الاهتصامات – خارج – العلمية من البحث العلمي ، وكما يستحيل إزالتها من البحث في العلوم الطبيعية – مثلا من بحوث الفيزياء – يستحيل أيضا ازالتها من العلوم الاجتماعية ،

أما ما هو ممكن و ما هو مهم و ما قد يعطى صفته المميزة ، فليس هو إزالة الاعتمامات التي لا ننتمى إلى الاعتمامات التي لا ننتمى إلى البحث عن الحقيقة ، وبين الاهتمام العلمى الخالص بالحقيقة ، وعلى الرغم من أن الحقيقة هي القيمة العلمية الأولى ، فإنها ليس بالقيمة الوحيدة ، إن وثاقة الصلة والفائدة و أهمية العبارات في مواجهة مشكلة علمية بحتة هي أيضا قيم علمية من الدرجة الأولى ، هذا صحيح أيضا بالنسبة لقيم مثل الخصوية و القوة التفسيرية والساطة و الدة .

أريد أن أقول إن هناك قيما ايجابية و سلبية علمية خالصة ، وأخرى خارج - علمية . وعلى الرغم من أنه يستحيل أن نفصل العمل انعلمي عن التطبيقات و التقييمات خارج العلمية ، فإن من مهام النقد العلمي و الجدل العلمي أن يحارب تشوش عوالم القيم ، و أن يقوم على وجه الخصوص بإزالة التقييمات خارج العلمية من قضايا الحقية .

طبيعى أثنا لا نستطيع أن نتجز هذا نهائيا و على نحو حاسم باصدار مرسوم ؛ وإنما هو سيبقى كواحدة من المهام الثابتة للنقد العلمى المشترك . إن نقاء العلم الخالص هدف أسمى ، يغترض أنا لن نبلغه ؛ لكنه هدف نُحارِبُ -- و علينا أن نُحارِبَ -دائما من أجله ، عن طريق النقد .

قلت عند صياغة هذه الدعوى إنه من المستحيل أن نُزيل القيم - خارج - العلمية من النشاط العلمي ، ونفس الأمر ينطبق على الموضوعية ، إننا لا نستطيع أن نحرم العالم من تشيعه بون أن نحرمه من إنسانيته ، لا ولا نستطيع أن نكبت أو نحطم أحكامه القيمية بون أن نحطمه كإنسان و كمالم ، إن بوافعنا و مُثْلًنا العلمية الخالصة، كمثلنا عن بحث في العقيقة خااصر ، إنما ترتكز و بشدة على آحكام قيمية خارج -

علمية ، بل و بينية جزئيا ، إن العالم الموضوعي ، " المتحرر من القيمة " ليس هو العالم المثالي ، فبدون العاطفة أن ننجز شيئا ~ مؤكدا أن ننجز شيئا في العام البحت ، إن قرانا " حب الحقيقة " ليس مجرد استعارة .

الأمر إنن ليس مجرد عدم قدرة العالم الفرد عمليا على باوغ الموضوعية والتصور من القيم ، إنما هو أن الموضوعية والتصور من القيم ، إنما هو أن الموضوعية والتصور من القيم أغير فيحان ، وبال كان التحرر من القيم في ذاته قيمة ، فإن طلب قيمة تحرر من القيم غير مشروطة هو تناقض ظاهرى . إن الاعتراض ليس بالغ الأهمية ، لكن يجب أن ننتب إلى أن تكون أن هذا التناقض يضتفي تلقائيا إذا استبدلنا بطلب التصور من القيم طلبا أن تكون إحدى مهام النقد العلمي : الكشف عن تشوش القيمسة و تمييسز قضايا القيمسة إلعلية المترفة ( المقيقة ، وثاقة الصلة ، البساطة ، وغيرها ) من القضايا خارج الطعمة .

حاوات حتى الآن أن أطور باختصار الدعوى بأن منهج العلم يتوقف على اختيار المشكلات وعلى نقد محاولاتنا التجريبية للؤقنة لحلها . ثم حاولت - مستخدماً كمثال قضيتين عن منهج العلوم الاجتماعية نوقشتا طويلا - أن أبين أن هذا التناول النقدى المناهج ( كما قد يُسمَى ) يقود إلى نتائج منهجية معقولة للغاية . لكن ، وعلى الرغم من أنني قد ذكرت بضم كلمات عن الإستمولوجيا ، عن منطق المدونة ، ويضم كلمات نقدية عن المنهجية في العلوم الاجتماعية ، فإنني لم أقدم حتى الآن في الواقع إلا إسهاماً إيجابيا محدودا لموضوع مقالتي ، منطق الطوم الاجتماعية .

لا أود أن أؤخركم فاقدم أسبابا أو أعذاراً عن السبب في أننى أرى من المهم أن نطابق بين المنهج النقدي و المنهج العلمي ، على الأقل في صمورته التقريبية ، ولكني أود الآن أن أتحول مباشرة إلى بعض القضايا و الدعاري المنطقية البحتة .

الدعوى القامسة عشرة : إن أهم مهام المنطق الاستنباطي البحت هي كارجانون النقد . الدعوى السائسة عشرة: المنطق الاستنباطي هو نظرية صحة الاستدلالات المنطقية أو العلاقة ذات النتيجة المنطقية . ثمة شرط ضروري و حاسم المستدلال المنطقي هو: إذا كانت مقدمات الاستدلال الصحيح صحيحة ، كانت الاستنباطات أيضا صحيحة . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا كـما يلي: المنطق الاستنباطي هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباطي هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط .

الدعوى السابعة عشرة: يمكن أن نقول إنه: إذا كانت كل المقدمات مسميحة وكان الاستدلال صحيحا ، فلايد أن يكون الاستنباط أيضا صحيحا ، فعلى هذا فإذا كان الاستنباط خاطئا في استدلال صحيح ، فلا يمكن أن تكون كل المقدمات صحيحة .

من المكن أن نصوع هذه النتيجة التافيهة - إن تكن بالغة الأهمية - في الصورة التالية : المنطق الاستنباطي ليس فقط نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط ، إنما هو أيضا و في نفس الوقت نظرية نقل الخطأ من الاستنباط إلى واحد على الأقل من المقدمات .

الدعوى الثامنة عشرة: بهذه الطريقة يصبح المنطق الاستنباطى نظرية المنقل من المكن المنقل المنقل المنقل من المكن النقد المقل المن المكن التقارير التي نحاول نقدها ، فإذا نجعنا في أن نُردُ المنقل المنقل المنقل المنقل المنقل المنقل المنقلة التقارير التي نحاول نقدها ، فإذا نجعنا في أن نُردُ - منطقيا - إستنباطات غير مقبولة إلى تقرير ، فإنا أن نأخذ التقرير على أنه مُنتُد .

الدعوى التاسعة عشرة: نحن نعمل فى العلوم مع نظريات ، نعنى مع أنساق استنباطية . وهناك سببان لهذا . أولهما أن النظرية أو النسق الاستنباطي هو محاولة التفسير ، ومن ثم محاولة لحل مشكلة علمية . و الثاني أن النظرية ، نعنى النسق الاستنباطي ، يمكن أن يتُقد عقليا من خلال نتائجه ، فهو إذن حل تجريبي حضم النقد العقلي .

نكتفي بهذا بالنسبة المنطق الصبوري كأورجانون النقد.

ثمة مفهرمان استخمتهما هنا يحتاجان إلى توضيع قصير : مفهوم الحقيقة ومفهرم التفسير ،

الدعوى العشرون: إن مفهوم الحقيقة مفهوم لا غنى عنه بالنسبة التناول النقدى الذي طورناه هنا. إن ما ننقده هو الادعاء بأن نظرية ما صادقة. إن ما نحاول أن نبينه كَثْقًار لنظرية ما هو بوضوح أن هذا الادعاء ليس له أساس: أنه خاطى».

لا يمكن بغير فكرة الطبيقة المنظّمة أن نفهم الفكرة المنهجية العامة بثننا نستطيع أن نقطم من أخطائنا : الخطأ يكمن في فشلنا في بلوغ هدفنا ، معيارنا الحقيقة . المرضوعية الذي هو فكرتنا المنظّمة .

إننا نصف الافتراض بأنه "حقيقى" إذا اتفق مع الوقائع أو تطابق معها ، أو إذا كانت الأسياء كما وصفها ، ألافتراض ، هذا هو ما يسمى المفهوم المطلق أو الموضوعي الجقيقة ، الذي نستخدمه جميعا باستمرار . ولقد كان النجاح في إمسلاح هذا المفهوم المطلق الحقيقة إحدى أهم نتائج المنطق المعاصر .

و هذه الملامظة تعنى أن مفهوم المقيقة قد قُوضٌ ، والواقع أن هذا كان هو القوة المحركة التي أنتجت ما ساد عصرنا من الايدولوجيات النسبوية ،

و هذا هو السبب في ميلي إلى أن أصف إصلاح مفهوم الحقيقة الذي قام به المنطقيُّ و الرياضيُّ الفريد تارسكي بنّه أهم نتيجة فلسفية المنظق الرياضي الحديث .

و أنا لا أستطيع بالطبع أن أناقش هذه النتيجة هنا ؛ لكننى أستطيع أن أقول يصورة بوجماطية صريحة أن ت*ارسكى* قد نجع فى توفير أبسط التفسيرات المكنة وأكثرها إقناعاً لموضع لتفاق عبارة ما مع الوقائع . ولقد كان هذا بالتحديد هو المهمة التى أدت صعوبتها إلى السبوية الارتيابية – بنتائجها الاجتماعية التى لا أرى داعيا التحدث عنها هنا .

أما المفهوم الثاني الذي استخدمتُه و الذي قد يحتاج إلى توضيح فهو مفهوم التفسير ، أو إذا أربنا الدة ، مفهوم *التفسير الع<mark>لِّي</mark> ،*  إن أي مشكلة نظرية بحنة - أي مشكلة علم بحت - تكمن دائما في مهمة التوصل إلى تفسير واقعة ، أو ظاهرة ، أو اطراد لافت للنظر ، أو استثناء من قاعدة لافت للنظر ، وما نبغي تفسيره يسمى الفُسَّر ، و الحل التجريبي للمشكلة - نعني تفسيرها - يتالف عادة من نظرية ، نسق استنباطي ، يسمح لنا بتفسير المفسِّر ، بربطه منطقيا بوقائم أخرى ( تسمى الشروط البدئية ) . يكمن التفسير الكامل الوضوح دائما في إبراز الاستنباط المنطقي للمفسر ، من النظرية تعضدها بعض الشروط المبيئة .

و على هذا يتألف المخطط المنطقى الأساسى لكل تفسير من استدلال منطقى استنباطى تتألف مقدماته من نظرية و من بعض شروط مبدئية ، تكون نتيجتها هي المفسر .

لهذا المخطط الأساسى عدد من التطبيقات لافت النظر ، فلقد يستممل ، على سبيل المثال ، لتوضيح الفارق بين فرض خاص ، وفرض آخر يمكن اختباره مستقلا . وعلاوة على ذلك – وهذا قد يشر اهتمامكم – فإنه من المكن أن نحلل منطقيا و بطريقة بسيطة الفارق بين المشكلات النظرية ، والمشكلات النظرية ، ومشكلات النظرية و الملوم هذا يبين أن ثمة تبريرا منطقيا كاماد الشارق الشهير بين العلوم النظرية و العلوم التاريخية – طالما أخذنا مصطلح أعلم أفي هذا السياق ليعنى اهتماما بمجموعة من المشاكل محددة مميزة منطقيا .

يكفي هذا في توضيح المفهومين المنطقيين اللذين استخدمتها حتى الأن.

عن مذين الفهومين - مفهوم الحقيقة و مفهوم التفسير - ينشأ التطوير المنطقى المهمية المنهجية . المفهوم المنهجية . المنهجية . والنسبة المنهجية . وأول هذه المفاسا هم " الاقتراب من الحقيقة " و التالياني من "القدرة التفسيرية" أو المحتوى التقسيرية " أو المحتوى التقسيرية التطرية .

و هذان مفهومان منطقيان خالصان إلى للدى الذي يُعرَّفان فيه بمساعدة للفاهيم المنطقية الخالصة لصدق العبارة و لمحتوى العبارة -- نعنى لفئة النتائج المنطقية للنظرية . و كالاهما مفهوم نسبى . وعلى الرغم من أن كل عبارة تكون بيساطة إما صحيحة و إما خاطئة ، فإن عبارة والمعتمقة لكثر من أخرى غيرها . سيكون الوضع هكنا ، مثلا ، إذا كان العبارة الأولى نتائج منطقية أكسش صحة و و أقل خطأ من الثانية . ( هنا نفترض أن المقارنة مقبولة بين تحت الفثّات الخاطئة – داخل فنتى نتائج العبارتين ) . يمكن بسهولة أيضا توضيح السبب في أن لنا – على حق – أن نفترض أن نظرية نيوتن هي نقريب إلى الصدق أفضل من نظرية كبار .

بنفس الشكل يمكن أن نبيِّن أن القدرة التفسيرية لنظرية نيرتن أكبر من مثيلتها لنظرية كبلر .

نحن إنن نحرز مقاهيم منطقية عليها يؤسسٌ تقييم نظرياتنا ، مقاهيم تسمح لنا أن نتحث حييثاً ذا معنى عن تقدم أن نكوص بشأن النظريات العلمية .

يكني هذا بالنسبة المنطق المام للمعرفة . و أحب الآن أن أقدم بعض الدعاوي الإضافية يشلن منطق العلوم الاجتماعية خاصة .

الدعوى العادية و العشرون : ليس ثمة ما يسمى عام شهودى خالص ، ليس سوى علوم نُتَظُرها (واعين و انتقادين عادة ) . وهذا ينطبق أيضا على الطوم الاجتماعية .

الدعوى الثانية و العشرين: السيكراوجيا عام اجتماعى ، لأن المكران و أفعالنا تعتمد إلى حد كبير على الظروف الاجتماعية . ثمة أفكار اجتماعية وأضحة مثل (أ) المحاكاة ، (ب) اللغة ، (ج) العائلة ، الواضح أيضا أن سيكراوجيا التعليم و التفكير ، والتحليل النفسى أيضا ، لا يمكن أن توجد بون استخدام واحدة أن الاخرى من هذه الافكار الاجتماعية ، السيكولوجيا إنن تفترض مقدماً مفاهيم اجتماعية ، وهذا يبين أنه من المستحيل أن نفسر المجتمع تقسيرا شاملاً بمصطلحات مسيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر الى السيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر الى السيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر الى السيكولوجيا على أنها أساس العلوم الاجتماعية .

أما ما لا نستطيع من ناحية المبدأ أن نفسره سيكولوچيا ، وما يازم أن نفترضه مقدماً في كل تفسير سيكولوچي ، فهو البيئة الاجتماعية للانسان . تشكل مهمة ومسف هذه البيئة الاجتماعية ( أعنى بمساعدة النظريات التفسيرية ، فليس ثمة أوصاف بلا نظرية – كما نكرنا ) تشكل إنن المهمة الرئيسية للعلم الاجتماعى . ومن الملائم إنن أن تتوكل هذه المهمة إلى السوسيولوچيا ( علم الاجتماع ) . و هذا هو ما أفترضه فيما يلى .

الدعوى الثالثة و العشرون: السوسيولوجيا مستقلة بذاتها ، بمعنى أنها - ولحد كبير - تستطيع ، ويلزم ، أن تقيم نفسها مستقلة عن السيكولوجيا. ويصرف النظر عن اعتماد السيكولوجيا على الأفكار الاجتماعية ، فإن هذا يعود أيضا إلى حقيقة أن السوسيولوجيا تواجّ على الدوام بمهمة تفسير نتائج اجتماعية انشاط الانسان - غير مقصودة و عادة غير مرغوبة . وكمثال: إن المنافسة ظاهرة اجتماعية ، عادة غير مرغوبة لذى المتنافسين ، ولكن يمكن بل ويلزم أن تُفسَر كتنيجة غير مقصودة ( عادة ما يتعذر تجنبها ) لنشاط المتنافسين .

و على هذا ، فعلى الرغم من احتمال وجود تفسير سيكولوچي لبعض أنشطة / المُتنافسين ، فإن التنافس كظاهرة اجتماعية هو نتيجةً لهذه الأنشطة يتعذر تفسيرها سيكولوجيا ،

الدعوى الرابعة و العشرون : لكن السوسيولوچيا مستقة أيضا بذاتها بمعنى ثان ، نعنى ما أطلق عليه كثيرا اسم سوسيولوچيا الفهم الموضوعى .

الدعوى الخامسة و العشرون: يُشر الاستقصاء المنطق لمناهج علم الاقتصاد نتيجةً يمكن تطبيقها على كل العلوم الاجتماعية . هذه النتيجة تبين أن هناك ملهجا موضوعا خالصا في العلوم الاجتماعية ، يمكن أن نسميه منهج الفهم الموضوعي ، أو منطق الموقف . من الممكن أن يُطُور علم اجتماعي موجه نحو الفهم الموضوعي مستقلا عن كل الاقكار الذاتية أن السيكولوجية ، ويكمن منهجه في تحليل الشخص النشط بما يكفي لتفسير نشاطه بلغة الموقف بون مساعدة إضافية

من السيكولوهية ، ويتوقف القيهم البوضوعي على ادراك أن النشاط كان موضوعيا - ملائما للموقف ، نعني أن نطل الموقف إلى حد تتحول فيه العناصر
التي تبدو في البداية سيكولوچية (كالرغبات و الحوافز و الذكريات و الارتباطات)
تتحول إلى عناصر للموقف ، يصبح الرجل أو الرغبات الخاصة إنن شخصا يتميز
موقف بحقيقة أنه يلاحق أهدافا صوضوعية خاصة ، والرجل أو الذكريات أو
الارتباطات الخاصة شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه مُزْرَةً موضوعا بنظريات خاصة أو

هذا إنن يسمح لنا بأن نقهم الأنشطة بمعنى موضوعى ، بحيث نستطيع القول : 
لا أصد ينكر أن لى أهداها مختلفة و أننى أعنتق نظريات مختلفة (عن شارلان ،
مثلا ) ؛ لكن ، لو اننى رُضعت فى موقفه الذى حلَّل هكذا (حيث الموقف يضم أهدافا
و معرفة ) لَقُدتُ - وريما قُدَّتُ أنت أيضما - بما قام هو به . إن منهج تحليل الموقف
منهج بالتأكيد فردانى ، ولكنه بالتأكيد ليس منهجا سيكولوچيا ؛ لأنه يستبعد - من
ناحية الميدا - كل العوامل السيكولوچية و يستيدل بها عناصر موضوعية موقفية . وأنا

الدعوى المادسة و العشرون : و تفسيرات منطق الموقف التى عرضناها هنا هي اعادةً بنام عقليةٌ نظرية . إنها مفرطة في التبسيط مفرطة في التبسيط مفرطة في التبسيط مفرطة في التغطيط و من ثم فهي بوجه عام خاطئة . ربغم ذلك فمن المكن أن تحمل محتوى من الحقيقة كبيرا ، وقد تكون – بالمني المنطقي الممارم – اقترابات جيدةً من الحقيقة ، بل المنطقي للاقتراب من التفسيرات القابلة للاختبار . في هذا المعني يكون المقهوم المنطقي للاقتراب من الحقيقة أمراً أساسياً بالنسبة لعلم اجتماعي يُستخدم منهج تطيل الموقف . على أن تحاليل الموقف هي قبل كل شيء تحاليل عقلية بمكن نقدما تجريبيا كما يمكن تحسينها . ذلك أننا نستطيع مثلا أن نجد خطابا بيبين أن المطومات التاحة المارلان كانت تختلف تماماً عن تلك التي فرضناها في تحليلنا . على النقيض من ذلك المسعود إن من المرموب أن تكون الفروش السيكولوجية أن الطابعية قابلة النقد .

الدعوى السابعة و العشرين: يفترض منطق الموقف ، برجه عام ، عالما فيزيقيا نعمل فيه ، يحوى هذا العالم ، مثلا ، موارد فيزيقية ، موارد تحت تصرفنا ، نعرف عنها شيئا ، وعوائق فيزيقية نعرف شيئا عنها أيضا (ليس عادة بالكثير) ، ولابد فوق ذلك أن يفترض منطق الموقف عالماً اجتماعيا يقطنه أناس الحرين، و نعرف شيئا عن أهدافه (ليس عادة بالكثير) و به علاوة على ذلك مؤسسات المجتماعية . وهذه المؤسسات الاجتماعية تصدد الطابع الاجتماعي المعيز لبيئتنا الاجتماعية ، وهن المائف من كل الواقع الاجتماعي لعلنا الاجتماعية ، وهي قانون اللهال و المعهد الجامعي وقوة البوليس و القانون كلها في هذا المعنى مؤسسات اجتماعية . و الكنيست و الدولة و الزواج هي أيضا مؤسسات اجتماعية ، ومثلها أيضا بعض العادات القسريه مثل المهاركيري باليابان. لكن الانتحار في مجتمعنا الأروبي ليس مؤسسة اجتماعية بالمعني الذي أستُخْرم فيه هذا المصطلح و الذي أجزم فيه بأن المقولة ذات أهمية .

كانت هذه هى الدعوى الأخيرة . أما ما يلى فهو اقترح و تطبق ختامى قصير .

التراح : ربما كان لنا أن نختار تجريبيا - كمشاكل أساسية اسوسيولوچيا
نظرية بحتة - أولا : دراسة للنطق العام للمواقف ، وثانيا : نظرية

-- المؤسسات و للتقاليد ، تضم هذه مشاكلُ كالآتية :

 (١) المؤسسات لا تقوم بقعل، إنما يعمل الأفراد داخل المؤسسات أو بالأصالة عنها . و النطق الموقفي لهذه الأفعال سيكون هو نظرية أشباه الأفعال.
 المؤسسات .

(٢) ولقد نقيم نظرية لنتائج مؤسسية للفعل الهادف - مقصودة وغير
 مقصودة . وربما أدت هذه أيضا إلى نظرية خلق و تطوير المؤسسات .

تعليق واحد أخير ، إنني أعتقد أن الإبستمولوچيا أهمية ليس فقط بالنسبة العلوم المفردة و إنما أيضا بالنسبة الفلسفة ، وأن القلق الديني و الفلسفي في زماننا هذا – و الذي يهم كل فرد منا بالتأكيد - هو في معظمه قلق بتعلق بفلسفة المعرفة صفوق العلوم الإجتماعية البشرية ، وأسماه بيندا خيانة المثقفين ، أما أنا فأود أن أصماه بيندا خيانة المثقفين ، أما أنا فأود أن أممغه بأنه نتيجة لكشف سقراط أننا لا نعرف شيئا ؛ أعنى أننا أبدا ان نتمكن من تدرد نظر باتنا تبريرا عقليا .

لكن هذا الكشف الهام الذي أنتج من بين ما أنتج مرضَ الوجوبية ، ليس سوى نصف كشف ؛ كما أن العدمية يمكن قهرها . ذلك أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر نظرياتنا تبريرا عقليا ، لا و لا نستطيع حتى إثبات أنها مصتملة ، إلا أننا نستطيم أن ننقدها عقليا ، ونستطيع أن نميز النظرية الجيدة من الردينة .

> لكن زينوفائيس – حتى قبل سقراط – كان يعرف هذا ، إذ قال : لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية ...

> > عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،

و من خلال البحث ، نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .



### ضد التستخع

### (رساله لم تعدّ اصلاً للنشر)

مقدمة : منذ نحو أربعة عشر عاماً تلتيت خطابا من شخص لم تسبق لى معرفته 
يدعى الهر كلايس جروبسنر . أشار في خطابه إلى هديقي هانس ألبيرت ، وطلب منى حديثا 
مكتويا عن وضع الظاهفة ( الألمانية ) . وافقت على الكثير مما جاء في ذلك الخطاب ، وعلى 
الرغم من اختلافي في الرأى مع البعض منه ، إلا أنني رأيت أنه يستحق المناقشة . وعلى هذا 
أجبت على أسئلته مع بعض التحفظات . في خطاب تال طلب منى الهر جروبسنر أن أنن له 
ببشر أجزاء من الخطاب ( هي النشروة هنا ) في كتاب كان يخطط له . أننت له بذلك على 
الرغم مما تملكني من شكوك ، على أن يكون ذلك فقط اكتابه : احتفظت بكل حقوق المؤلف ، 
وأكنت على أنه لا يجوز له إعادة طبع إسهامي في كتاب بون موافقة مربعة منى . وعلى الرغم 
من ذلك ، فبعد فترة قصيرة ظهر في جريدة " دي تسايت" الأسبوعية اقتباس ( تحت عنوان 
رائس هو " ضد التبجح" ) بون موافقتي و بون الاشارة إلى حقوق . ( كثيرا ما يساء 
استعمال حقوق المؤلف في ألمانيا و النصا ) . ولما كان خطابي قد نشر مرتين كاقتباسات ، كما 
استشهد به مرات كثيرة على نحو خاطئ» دقد رأيت أن أعيد هنا نشر الجزء الذي سبق نشره ، 
لاين تنقيع ، على الرغم من عوانية ، كتبت أقول:

أولاً ، هذه إجابة أستلتك الأربعة ( أو مجموعات أستلتك ) :

(١) بدأتُ في المدرسة الثانوية اشتراكيا ، اكتنى لم أجد في المدرسة الإثارة الكافية . تركتُ المدرسة في عمر السادسة عشرة ، ولم أعد إلا لأؤدى امتحان القبول في الجامعة . وفي عمر السابعة عشرة ( سنة ١٩١٩ ) كنت لا أزال اشتراكيا . اكتنى أمسبحت معارضا لماركس ( نتيجة مصادمات مع الشيوعيين ) . وقادتني تجاري التالية أمسبحت معارضا لماركس ( نتيجة مصادمات مع الشيوعيين ) . وقادتني تجاري التالية المولة تشكل أكبر المخاطر على الحرية الفرية ، وأن علينا لذلك أن نستمر في محارية المولة تشكل أكبر المخاطر على الحرية الفرية ، وأن علينا لذلك أن نستمر في محارية هذه الآلة . لم تكن الستراكيتي مجرد موقف عقلي نظرى : تدريت على نجارة المويليا في بيوت حضانة الأطفال ، وأصبحت مدرساً بالمدارس الابتدائية ؛ و قبل الانتهاء من أول كتاب لي ( \* المشكلتان الرئيسيتان للإستمولوبيا \* ، الذي لم ينشر إلا عام ١٩٧٩ أول كتاب لي ( \* المشكلتان الرئيسيتان للإستمولوبيا \* ، الذي لم ينشر إلا عام ١٩٧٩ – نشره مور ، توينجن ) لم أكن أنوى أن أعمل استاذا للفلسفة . ( نُشر كتابي "منطق العلمي \* عام ١٩٣٤ ) ، وقبلت منصبا في نيوزيلنده وقت الكريسماس ، ١٩٣١ )

و من مسياى الاشتراكى احتفظتُ بالكثير من الأفكار و المثاليات هتى عمرى المتقدم . وعلى وجه الخموص :

على كاهل كل مثقف تقع مسئولية خاصة جدا . لقد منع امتيازا و فرصة الدراسة . هو يدين لعشيرة ( لمجتمعه ) في المقابل بحقها في أن تعرف نتائج دراسته بأبسط و أوضع صدورة ممكنة و أكثرها تواضعا . إن أسوأ ما يمكن للمثقف أن يقعله – خطيئته الكبرى – هي أن يحاول أن يتُمبُ من نفسه نبياً عظيما في مواجهة عشيرته و أن يتعالى عليهم بقسفات تربكهم . على من لا يستطيع أن يتحدث ببساطة ووضوح أن يصمح ، و أن يستطيع ذلك .

أثناء انعقاد مؤتمر الفلسفة في قيينا عام ١٩٦٨ دعيت إلى مناقشتين تليفزيونيتين بين الفلاسفة . فوجئت إذ وجدت بلوخ في واحدة منهما . حدث بيننا يوما تصادم خفيف . ( قلت صادقا إنني أغبى من أن أفهم الطريقة التي يُعبَّر بها عن نفسه ) . في نهاية اللقاء قال ألولفجانج كراوس رئيس الجاسة: "أرجوكم أن تجيبوني في جملة واحدة ، ما هو في رأيكم أهم ما نحتاجه ؟ " . كنت الوحيد الذي قدم إجابة مختصرة. قلت: "تواضعاً ذهنا أكثر " .

إنتى ليبرالى معاد الماركسية . لكننى أعترف بأن ماركس و لينين كانا يكتبان بطريقة بسيطة مباشرة . ترى ماذا كانا سيقولان عن أبّهة الجدلين الجدد ؟ لابد أن كانا سيجدان كلمات أقسى من " الأبهة " . ( في رأبي أن كتاب ليفين ضد النقد العملي كتاب أكثر من ممتاز ) .

لإجابة سؤالك عن المشاكل الاجتماعية التي تشكل أساس أعمالي .

كل أممالى الفلسفية ترتبط بمشكلات غير فلسفية . كتبتُ عن هذا عام ١٩٥٢ ( أنظر صفحة ٧٢ من كتابى " افتراشات هدسية و تفنيدات " ) : " تتجذر الشكلات الفلسفية الحقيقية دائما في مشكلات ملحة خارج الفلسفة ، وهي تمرت إذا ما فسدت هذه الجذور " . و لقد أوربت أمثلة من مجالات تتجذر فيها مشكلات : السياسة ، الحياة الاجتماعية ، الدين ، عام الكونيات ، الرياضيات ، العلوم الطبيعية ، التاريخ .

ستجد وصنفا " لجذور منطق البحث العلمي" ( ۱۹۵۷ ) في الفصل من كتابي الفتراضات حدسية و تقفيدات بالصفحات ٢٢ - ٢٨ . ( لم يترجم هذا الكتاب بعد إلى الألمانية ، لأننى لم أجد المترجم الكفم ، وستصلكم بالبريد نسخة منه ) .

بالنسبة لـ " فقر المذهب التاريخي " أرجو أن تراجع الاهداء بالصفحة الخامسة من كتابي بهذا العنوان ، و أما عن " منطق البحث العلمي " فأرجو أيضا أن تنظر الصفحة الأولى من مقدمة الطبعة الألمانية الثالثة ( ص ٢٥) .

- (۲) ساكتب الكثير عن ذلك فيما بعد .
- (٢) (عكف في الوقت الحالي على كتابة مساهمتي لمجلد مكتبة الفلاسفة

الأحياء " الذي يحرره أرثر شيلب ( أعنقد أن بعض هذه المجلدات قد ظهر أيضا في ألمانيا ، ومن بينها مجلد أينشتين ) . و عنوان المجلد الذي أكتبه الآن هو " فلسفة كارل پوپر " . و هو يشمل (أ) ما يسمى " ببليوجرافيا عقلية " (ب) الاسهامات النقدية انحو خمسة و عشرين شخصا ( منهم علماء و مشرين شخصا ( منهم علماء و مشرين شخصا ( منهم علماء

أكرس كتاباتى الحالية أساساً للمسراع ضد اللاعقلانية و الذاتانية فى الفيزياء وفى علوم آخرى - فى العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص . وأعمالى ، كالعادة ، هى محاولات لصياغة مشكلات يمكن التفاعل معها ، بأدق صياغة ممكنة ، ثم حلها ، (حتى أعمالى المنطقية العلمية - فى الفيزياء مثلا - هى محاولات لحل مشكلات ترتبط بأمراضنا الاجتماعية و السياسية ) .

أعود أيضا ما بين الحين و الحين إلى المشكلات التى قمت بحلها من سنين ، الأحسن العل مثلا ، أو الأتابع المشكلات الجديدة التى نجمت عن حلَّى المقترح – أو الأنتيم ارتباطات جديدة .

إليك قائمة بهذه المشكلات :

مشكلة تعيين الملوب العلم / اللاعلم ؛ العقلانية / اللاعقلانية .

**مشك***لة المذهب الواقعي* **(** ضمد الوضعية ) . منهجية العلوم الطبيعية والانسانية.

دور المشكلات و مواقف المشكلة في العلوم الاجــتـمـاعـيـة و التــاريخ ، المشكلة العامة لحل المشاكل .

مشكلة المرضوعية . نظرية تارسكي الحقيقة . المحتوى ، ومحتوى الحقيقة ،

و الاقتراب من الحقيقة ، الموضوعية في المنطق ( نظرية الاستنباط ) ، في الرياضيات ، نظرية الاحتمال ، الاحتمال في الفيزيقا ، مشكلة الزمن و اتجاه الزمن ،

موقف نظرية داروين للانتخاب الطبيعي . تحسين نظرية الانتخاب الطبيعي ( انتفسير الانتخابي للاتجاهات التطويرية ) . اللغة البشرية و تطورها . لغة الاحتامات السياسية .

اللاحتمية و الانتخاب ، نظرية العالم الثالث ، ونظرية القيم المنطقية . وغير المنطقية .

مشكلة العقل - الجسم . عدد كبير من الشكلات التاريخية ، و على وجه الخصوص عن تاريخ النظريات ( من هيسيود و القبل - سقراطيين و حتى نظرية الكم ) ،

هذه قائمة طويلة ( وقد لا نكون كلها مفهومة لمن لا يعرف أعمالي ) ، ولقد حنفت منها الكثير ، ولازات أعمل على كل هذه المشكلات و غيرها ، أنظر قائمة منشوراتي ، وإن كان لا يزأل لدى الكثير مما لم يُنْشر .

(٤) أعتقد أننى لم أنشر كلمة واحدة عن ماركوزى ، و أرى ألاً فأثبة تُرجى من تورطى فى هذا النقد العنيف ( أنظر النقطة الثانية فيما يلى ، مستنقع ! ) ، إننى اعتقد – إذا لم تخنّى الذاكرة – أننى قابلته لأول مرة فى كاليفورنيا عام ١٩٩٦ ( رغم أننا قد تزامناً فى هارشارد عام ١٩٩٠ ) ، لكنا لم نناقش شيئاً . إن لى نفس رأى صديقى وزميلى كرانستون فى ماركوزى ،

كتبت فعلا عن المذهب الحالى فى الفصل التاسع من المجلد الأول من المجتمع المفتوع ( و ترجَمَتُهُ إلى الألمانية للأسف ترجمة ردينة ) ( أنظر الشعار الذي قدمه المفتوع ( و ترجَمَتُهُ إلى الألمانية للأسف ترجمة ردينة ) ( أنظر الشعار الذي قدمه روجر مارتين ده جارد ). وعلى الجملة ، فقد كرر ماركوزي ما يقوله مورلان عن ده جارد . يمكن أن تجد نقدى فى الفصل التاسع من المجتمع المفتوح . طبيعى أننى كتبت هذا النقد ، بالفصل التاسع ، قبل أن يتخذ ماركوزي موقف المقلى الحالى بوقت طويل ( \* الفلسفة السلبية \* ) ، كما نشر ده جارد كتابه بالفعل فى ١٩٣٧ - ٤٠ .

و فی رأیی أن الفارق بین ` المثالین ` من الفاشست و مارکوزی یکاد یکون منعدما .

أتحول الآن إلى نقطتك الثانية .

٢- هذه المجموعة من الأسالة في خطابك تغطى مساحة كبيرة حقا . و على أن
 أبدأ بنظريتي الإبستمولوچية .

تقول إنك قد قرآت أعمالى ، لكن أرجو أن تعود فتقرأ عمواى الثانية بصفحة ١٠٢ في كتاب أدورتو جدل الوضعيعين . اقد أخذتُ دعوى أننا لا نعرف شيئا مأخذ الجد . من المهم ألا تنسى أبدا جهانا ، و على مذا قلا يجوز أبداً أن تدعى أننا تعرف شيئا ، ولا يصح أبداً أن تتبجح .

إن ما أسميته قبلا الخطيئة الكبرى (النقطة الأولى) – وقاحة أنصاف المتعلمين – هي ببساطة : التحدث باللغو ، ادعاء حكمة ليست لنا . إليك مواصفات الطبخة : أمزج تحصيل الحاصل بالتفاهات ثم تُبَّها بالهراء المتناقض . وهذه وصفة أخرى : اكتب بعضا من المباهاة التي يصعب فهمها ثم أضف بعض الثفاهات من آن لأخرى . سيسعد بهذا كل قارى، يطريه أن يجد في كتاب " عميق " كهذا أفكاراً خطرت له قبلا . ( يمكننا جميعا أن نرى في أيامنا هذه أن ملابس الامبراطور الجديدة قد أصبحت مرضة ! ) .

يصل الطالب إلى الجامعة دون أن تكون لايه فكرة عن المعايير التي عليه أن يتبنى ما يقابله من معايير . ولما كانت المعانير الذهنية في معظم أقسام القلسفة (والسيوسيولوچيا على وجه الخصوص) تسمح بالمباهاة وادعاء المعرفة (يبدو كل مؤلاء و كثنهم يعرفون الكثير) فإن أفضل الطلبه - حتى مؤلاء - يقتدون صوابهم . يصبح كل من تزعجه الادعامات الكانبة القلسفة " الحاكمة " معاديا القلسفة ، ولهم كل الحق . ثم أنهم يعتقدون خطأ أن هذه الادعامات هي ادعامات الكانبة المصاحبات هي ادعامات الطلبقة " الحاكمة " ، وأن أي فلسفة تأثرت بعاركس سستكون أفضل . لكن هراء المسارين المعاصر أسوأ على وجه العموم من هراء اليمينين للعاصر .

ماذا تعلَّم الجدليون الجدد ؟ لم يتعلموا مدى الصعوبة في حل المشكلات و في الاقتراب من الحقيقة ، لم يتعلموا غير الطريقة التي يُغرقون بها اخوتَهم البشر في بحر من الكلمات .

و على هذا فإنني لا أحب أن أتشاجر مع هؤلاء : ليس لديهم معايير .

ربعا يثير انتباهك أن تعرف أنه خلال فترة الاضطرابات الطلابية كلها لم نجد 
إلا طالبا ثوريا واحدا في قسمى (قسم الفسدة و للنطق و للنهج العلمى ) بكلية 
الاقتصاد في لندن . كانت لديه الفرصة كاملة ليقدم رؤيته و لم يكن من سبب الشكوى، 
لم ندرس أنا و زملائي بالقسم أبدا بطريقة تحكمية أو دوجماطية . كنا نطلب من طلبتنا 
لم ندرس أنا و زملائي بالقسم عام ١٩٤٦ ) أن يقاطعوا للحاضرة إذا لم يفهموا شيئا أو 
إذا كان لديهم اعتراض . أبداً لم نعاملهم من على . أبدا لم ننصب أنفسنا كمفكرين 
كبار . كنت أكرر تلكيدي بأننى لا أود أن أحول أحدا إلى مذهب جديد . كنت ببساطة 
أضع أمام الطلبة للشاكل و طولها التجريبية . طبيعي أننى كنت أوضع موقفي تماما 
اما أعتبره صحيحا و ما أعتقد أنه خاطئي .

لذا فإننى لا أقترح أى مذهب فلسفى ، أو أى إلهام جديد ( على عكس كل من ذكرتهم فى خطابك ، باستثناء هانس ألبيرت ) ، وإنما أقدم مشاكل و حلولاً للتجريب ، لتُتُحَصَى هذه الحلول التجريبية فحصا نقديا .

و هذا يلقى بعض الفسوء على الفسارق الواسع بينى و بين من نكسرتهم من فلاسفة . ليس ثمة بين الفلاسفة إلا عدد مصدود جدا ممن يقومون بحلِّ الشكانت . إننى أتردد في قولى هذا : لكننى أعتقد أننى قمت بحل سلسلة كاملة من المشكلات الفلسفية الأساسية حقا ، مثل مشكلة الاستقراء ( وهذه الطول التجريبية قد أنتجت — تكلفتاد — مشكلات جديدة خصبة ) .

و على الرغم من أننى حققت نجاحا كبيرا لا أستحقه ، فكثيراً ما يتم تجاهل حقيقة أننى قد قمت بحل مشاكل ، . ( و مانس ألبيرت هو الاستثناء الكبير في ألمانيا ). يعجز معظم الفلاسفة عن إدراك المشكلة أو حلها - حتى و المشكلة تحدق في أوجههم: هذه الأشياء تقع ببساطة خارج نطاق اهتمامهم .

است راغبا في نقد هؤلاء الفلاسفة . إن نقدهم ( كما قال صديقي كارل مينجر ذات مرة ) يعني أن أغوص وراهم ، معنشقا حسامي ، في الستنقع الذي يغرقون فيه، فأغرق بالطبع معهم . ( جربها هانس ألبيرت ، ولم يغرق بعد ) . و بدلاً من أن أنقدهم ، أحاول أن أرسي معايير جديدة أذ غمر بمناقشة حلول المشكلات . قد يبدو هذا غطرسة ، لكنني اعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد للعمل . ربما فسر هذا السبيل في أنني أبدا لم أنشر كلمة عن ماركوزي أو عن هابرماس ( حتى نشرت خطابا في الملحق الأدبي للتابعز في 17 مارس ١٩٧٠ ، وصورتُه مرفقة ) .

إن الدعوى الأساسية لأدررن وهابرماس في جدل الوضعيين هو الادعاء (الذي قدمه مانهايم) بأن المعرفة الواقعية و الاحكام القيمية في السيسيولوجيا مرتبطة لا مناص. وقد عالجت الموضوع برمته في نقدى لمانهايم (المجتمع المفتوع ، المجلد الشانى ، فقر المذهب التاريخي ؛ و أيضا جدل الوضعيين من الفقرة الأخيرة قبل الدعوى ١١ إلى الدعوى ١٢ \*) النقد الذي حاوات فيه أن أثبت ، ليس خطأ سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم ، و إنما تفاهتها و لا علاقيتها . وخصومي إنما يكررون دعوى مانهايم المرّة بعد المحرة ، بكلمات قديمة أن جددة ، بدلا من أن يناقشوا ما أوردته من نقاط مناقشة جادة ، الواضع أن هذا لا يجبب على نقدى .

أتصول الآن إلى نقطة جمديدة ، ترتبط يعمجمك القلسفي ( في مقالتك ) نقد بها هذا المجم .

(ه) أنّا لا أختلف مع أحد هول كلمات ، لكسن التعبيسرين "الوضعية" و الوضعية الجديدة"، وقد وصلا إلى هذا الجدل عن طريق هابرماس ، لهما تاريخ بكاد بثير الضحك .

<sup>\*</sup> أنظب القصل الخامس من هذا الكتاب.

-- ضدالتبجح

(i) الوشعة . قدم كومت هذا التعبير ، وكان في الأصل يعنى الوضّة الإستمولوچي التالي . هناك معرفة واعية وضعية ، أعنى غير فرضية .
 وهذه المعرفة لابد أن تُحفظ كنقطة بدء و كأساس .

(ب) الوضعيه الأخلاقية و القضائية ، حاجً نقاد هيجل ( و أنا منهم ، في المجتمع المقتوح ) بأن نظرية هيجل التي تقول أ إن كلَّ ما هو معقول واقعى \* هي مصورة من الوضعية : فالقيم الأخلاقية أو القضائية ( العدل مثلا ) تُستيدل بالوقائم الوضعية ( العرف السائد و القانون السائد ) . ( لا يزال دمج هيجل القيم و الوقائم ، ملازماً هابرماس : إن بقايا هذه الوضعية هي ما يمنعه من تمييز العياري من الواقعي ) .

و مزجُ الوضعى هذا بين القيم ( المعايير ) و الوقائع هو من نتائج إسمتمولوچيا هيجل ، وفضالاً عن ذاك فإن الوضعى الإبستمولوچى المخلص لابد أن يكون أيضا وضعا أخلاقنا و قضائنا ، وهذا معنى كما بينت في المجتمع المفتوع أن :

الحق = القوة

أو أن

القوة اليوم = الحق ثمة وضع أقاومه بنفس القوة هو المستقبلية الأخلاقية القوة غداً = الحق

(جـ) وضعية إيرنست ماخ . قَبِل مـاخ و من بعـده برتراند راصل المذهب المسى في بعض أعمالهما :

إيسه = بيرسيبي

وهذا يعنى على وجه التقريب: لا شيء يوجد غيسر الأحاسيس. ولقد قُرِنا هذا بموضوعية كومت: تتالف المعرفة م*ن وصف للوقائع ( لا من تفسيرات* وأدوض ). (د) قُرَنْت الرشعية المنطقية احلقة قيينا وضعية ماخ و برتراند راصل بقاسفة راصل المنطق الرمزى الرياضيات . ( سميت هذه أنثذ و حتى الآن باسم " الوضعية الجديدة " ) .

(هـ) جاء الأن دوري .

جادات ضد كل مدور الوضعية في أيينا خلال الأعوام من ١٩٣٠ عتى ١٩٣٧ و في انجلترا عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ .

و في عام ١٩٣٤ نشرت كتابي منطق الكشف الطمي . كان هذا الكتاب نقدا للرضعية ، ولقد كان شليك و فرانك ، قائدا حلقة فبينا ، من التسامع حتى ليقبلا الكتاب في سلسلة كانا يحررانها .

من بين نتائج هذا التسامح أنَّ قد ظن كل من ألقى نظرة سريعة طى الكتاب أننى وشعى .

و لقد نتج عن ذلك تلك الأسطورة الذائعة بأن پوپر وضعى . أسىء استخدام هذه الأسطورة فيما لا يعد و لا يحصى من المقالات و الهوامش و الجمل الثانوية . فما أن "يعرف" أحدهم بهذه الطريقة أننى وضعى ، وما أن يورط نفسه أمام الملا بهذه الرؤية ، حتى يحاول أن يحور مفهوم الوضعية فيما بعد كى ينطبق على . حدث هذا مراراً و تكراراً ، لاسيما مع من لم يقرأ كتبى أصلاً ، أو مع من قرأها و لكن بطريقة سطحية جدا . لكن هستا كله غمير مهسم تسبيسا ، ذلك أن القضية قضية كلمسات ("الوضعية") و أنا لا أختلف مع أحد حرل كلمات .

و رغم ذلك فأتا أبعد ما يكون عن الوضعية . ( وجه الشبه الوحيد هو أن لى المتصاما كبيرا بالفيزياء و البيولوچيا ، بينما لا يولى التأويليون أدنى اهتمام بالطوم الطبعية ) .

إنني على وجه التخصيص:

مضاد لذهب الاستقراء ؛

مضاد المذهب الحسى ؛

نصير الأولوية النظري و الفرضي : واقعى . إن ابستمولي چيتى تعنى أن العلوم الطبيعية لا تبدأ " بقياسات " و إنما بافكار كبيرة ، وأن التقدم العلمي لا يكمن في تجميع وقائع و توضيحها ، وإنما في أفكار ثورية جسورة ، تُنْقَد بعدة ر تُخْتَر .

أما عن الأمور الاجتماعية فإنتى أزكد على تناول عملى : محاربة الشر ، محاربة ما يمكن تجنبه من معاناة و ما يمكن تجنبه من نقص في الحرية ( في مقابلة الوعد بجنة على الأرض ) ، وفي العلوم الاجتماعية فإننى أحارب ضد سلوك التزييف .

إن موققى فى الواقسع بعيد عن الرضعسية بُعد موقف جادامر ( مثلا ) .

أثرى ؟ لقد اكتشفت - وهذا هو أساس نقدى للوضعية - أن العلوم الطبيعية لا تبدأ بطريقة وضعية ، لكنها تستخدم في الأغلب منهجا يعمل " بأحكام مسبقة " ، غير أنها ، وحيثما أمكن ، تستخدم أحكاما مسبقة جديدة ، و أحكاما مسبقة يعكن النها أنها مرحيثما أمكن ، تستخدم أحكاما مسبقة بعديدة ، وأحكاما مسبقة يعكن المقدم المنافذ من المنافذ المنافذ من المنافذ من المنافذ من المنافذ من المنافذ من المنافذ ال

و على هذا: فإن ما يميزنى عن جادامر هو تفهم أفضل " لنهج " العلوم الطبيعية ، و نظرية منطقية الحقيقة و الموقف النقدى . لكن نظريتى مضادة الوضعية تماما مثل نظريته ، ولقد بينت أن التفسير النَّصِّيُّ ( التأويلي ) يستخدم مناهج علمية أصيلة ، ثم أن نقدى الوضعية قد نجح نجاحا مذهلا . لقد قبله لحد كبير بعد سنين

<sup>\*</sup> الفصل الثالث من هذا الكتاب يعتبر صيغة مختصرة لذلك الكتيب كما ظهر في الفترافيات حسية و تشيرات ،

طويلة الأعضاءُ الأحياءُ من حلقة فبينا . فلقد تمكن چون باسمور المُؤرخ الفلسفى من أن يكتب : ` لقد ماتت الوضعية مثلما تموت الحركات الفلسفية ` .

أنا لا أعملى وزنا كبيرا للكلمات و الأسماء ، لكن اسم " الوضعية ( الجديدة ) "
ليس مسوى عُرض السلوك الشبائع النقد قبل القراءة ، أحب أن أجعل هذا واضحا
بسبب معجمك الفلسفى ، أنا لا أتناقش مع من يناقشون الاشياء بلقة مثل هذه الكلمات
الشمار ، أنظر ملاحظة كارل مينجر التي نكرتها فيما سبق ، إن هذا أن يقوبنا إلا إلى
المستنقع الهائل الشجارات المدرسية حول الكلمات ، أحب أن استخدم وقتى فيما ينفع :
في دراسة مشاكل أكثر العاحا ،

( شرع الهر ثيلمار في قراءة - وتغنيد - منطق البحث العلمي إذ لم يجد أعضاء مدرسة فرانكفورت الأخرون وقتا للقراءة ، يفدو كتاب جادامر المقليلة والنهج عنده هو نقيض الاستعوارچيا و النهجية ، لكن ليس ثمة توافق . )

لم يكن نقد أدورتو و هابرماس لجوقنى واضحاً على الاطلاق . باختصار : إنهما يعتقدان - لأن إسستمولوچيتى وضعية (كما يتصوران) - فإنها تدفعنى إلى الدفاع عن الوضع الاجتماعى الراهن . ويمعنى آخر : إن وضعيتى الإسستمولوچية ( التى افترضاها ) تدفعنى إلى قبول وضعية أخلاقسية قضائية . ( كان هذا هو نقدى لهيجل ) . و لقد أغفلا للأسف - على الرغم من أننى في الحق ليبرالي ( غير ثورى ) - أن نظريتى الاستمولوچية هي نظرية عن نعو المعرفة عن طريق ثوارت لهفئة و طعية . ( عن طريق ثوارت

لم يعرف أدورنو وهابرماس ما ينقدان ، ولم يعرف أن نظريتهما عن العلاقة مستحيلة التحليل بين القيم و الوقائم هي وضعية أخلاقية قضائية ، مشتقة من هيجل .

خلاصة الكتاب عن ما يسمى "جدل الوضعيين ". هذا الكتاب يبحر تحت الملم الخاطىء. وفوق ذلك: فقد كان إسهامى - الذى هو الأول ، من الناحية الزمانية و من الناحية المناقية ، والذى عنه حقا نشأ كل ما سواه - هذا الاسهام كان للقصود منه أن يكون أساساً المناقشة . كان يتألف من سبم و عشرين دعوى مُصاغة

ــــــ فدالنبجح

صياغةً تقيقة واضحة ، كان من الواجب و من المكن أن تُنَاقش . لكن دعاواى لم تظهر - إلا بالكاد - في حنايا هذا الكتاب الطويل ، وغرق إسهامى وسط الكتاب في بحر من الكلمات . أبداً لم يَذَكُر أَيُّ استعراض أن دعاواى و حججى لم تمظ أبداً بإجابة . نجح المنهج ( إذا لم تكن لديك حجج ، فاستبدل بها سيلاً جارفاً من الكلمات ) و نُست دعاواى و حججى الفارقة .

لكن مذا كله ( أعنى كل كتاب " جدل الوضعيين " ) هو ببساطه كالمشى على قشر البيض ، ويكاد يكون يشعا في تفاهته .

خلاصة كل شمى ، على الرغم من أننى أكاد دائما أعمل على مشاكل علمية دقية التحديد فإن خيطا شائعا بجرى خلال أعمالي كلها : لصالح الجدل النقدى ، ضد الكلمات الجوفا ، وضد الوقاحة الذهنية و الادعاء - ضد خيائة المثقفين ، كما أسماها چوليين بيندا . إننى مقتنع أننا - نحن المثقفين - المسئولون عن كل الفساد تقريبا ، لأثنا لا نجاهد كما يجب لبلوغ الأمانة الفكرية ( ومن ثم فقد ينتصر في آخر المطاف أكثر للضادين العقلانية حماقة ) ، قلت هذا في المجتمع المقتوح في مسائة هجرم مختلف على مدَّعى النبوة ، ولم تكن كلماتي متصنعة ، و على سبيل المثال ، فقد كتب بعض الملاحظات القصيرة المؤلة جدا عن ياسيرز و هاديجرً .

يبدو أنك تريد أن تعرف أسباب رفضي أي نقاش مع بروفسور هابرماس.

إليك أسبابي ، وهي تتكرن: (١) من اقتباسات عن بروفسور هابرماس ، من بداية حاشيته إلى النزاع بين بوير و أدورتو في " جدل الوضعين" . ( ملحوظة : لم أنشسر أبداً كلمة عن أدورتو أو هابرماس حقى ٢٦ مارس ١٩٧٠) . (٢) من ترجماتي . سيعتقد الكثير من القراء أنني قد فشلت في تقديم ترجمة وافية للأصل . ولقد يكونون على حق . إنني مترجم جيد لحد معقول ، لكن ربما كنت أغبى من أن أنو بهذه للهمة . أيا كان الأمر ، فلقد بذلت كل ما في وسمى :

أحس بضرورة أن أعالج الأصل بشعور جارف و لو مرة حتى أتمكن من أن أنقل

#### النص القدس إلى الألانية العبيبة . \*

لم بكن الهدف من ترجمتي أن أتجنب الكلمات الغربية طائلا كان معناها واضحاً ( التعاون = العمل الجماعي ؛ التنافر = التعارض ) ، إنما كان همي الأوهد أن أجعل المعتوى المعلوماتي لكل جملة - وهو الهزيل بعض الشيء - كأوضع ما يكون ، حتى لو تسبب ذلك في أن تصبح الترجمة أطول من الأصل .

بيدأ هاير ماس باقتياس من أبورينو ( صفحة ١٥٥ ) :

التباسات من مقالة هابرماس

الجملة الاجتماعية - يون مساعدة -لا تقبود أيُّ حيباة فيوق ما توحده و

فرق ما تتشكل منه هي ذاتها .

و هذه العلاقيات المشتلفة بطريقة هي تنتج و تكاثر نفسيها من خلال عناصرها الفردية

> إن فصل هذه الجملة الاجتماعية عن الحياة ، و عن التعاون ، و عن التنافر القردى،

ما تنتج المجتمع من المكن أن نجد التصاون

( ترجمتی )

بتألف المجتمع من علاقات إجتماعية

والتعارض بين هذه الارتباطات ؛ ولما كان المجتمم (كما سبق و ذكرنا) يتوقف على هذه الارتباطات ، فيمن الستحيل قميله عنهاء

<sup>\*</sup> عن ' فارست ' لجرته .

ليس بأصعب من تقهم أى عنصر بلغة وظيفته فحسب ، دون تيصر فى الكل، الجوهر الملازم فى حركة الكيان الفردى ذاته .

لكن العكس صحيح أيضا: قليس في الارتباطات ما يمكن فهمه دون غيره.

> كبيان النظام وكبيان الفرد متماكسان ، ولا يمكن فهمهما إلا من خلال تعاكسهما .

( تكرار ما سبق )

( ملحوظة : من الممكن أن يعبر عن مذهب الوحدة المذكور هنا ، بطرق شتى ، بطرق كثيرا ما تكون أفضل ، غير أن الكلمات تصبيع أكثر إثارة للإعجاب في كل صرة )

و الآن يكتب هابرماس نفسه :

يستخدم أنورنو مصطلحات تذكرنا بهيجل .

يفهم أدورنو المجتمع بلغة المقولات ، التي لا تنكر أن أصلها موجدود في منطق هيجل .

هذا هو السبب في أنه لا يقول إن الكل أكثر من حاصل جمم أجزائه ؛

هويرى الجــتــمع جــملة ، بالمعنى الجدلى المرفى – الذي يمنع الإدراك المضوى للكل بصيغة العبارة القائلة إنه أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

لاو لا أن الكل هو ملائقسسة من العناصر ،

لا وليست الجملة طائقة يمكن تحديد مقابيسمها المنطقية عن طريق دمج كل ما بداخلها . و هكذا دواليك - و على سبيل الثال فسنجد في أخر نفس هذه الصفحة

إن جملة العلاقات الاجتماعية المتبائلة إنتا جميما بشكل ما مرتبطون مع العياة ........

أو في منفحة ١٥٧ .

لا يجوز أن تمساغ النظرية خارج قواعد النحو ، وفيما عدا ذلك يمكنك أن تقول ما تشاء .

و يمكن تطبيقها على موضوع بذاته إذا كانت ملائمة له . النظريات هى مـخططات منتأمــة لنا أن نُقيِـمـهـا حـسب هوانا داخل هيكل بنائى لغُوى مازم .

تُتُبِ هذه النظريات قابليتها التطبيق في مجال موضوع معين إذا أرضت تنوعه الواقعي .

لكن الكثيرين من السوسيراوجين و القلاصفة و مساعديهم يعتبرون للأسف أن مهمتهم الشرعية هي – تقليديا – أن يجعلوا البسيط يبدو معقدا و التافه يبدو معمبا . هذا ما تطموه و يعلَّمونه لفيرهم ، و ليس ثمة ما يمكن عمله حيال ذلك . لم يستطع ولا حتى فاوست أن يغير الأشياء . لقد تشوهت أذاننا ذاتها الآن حتى لم تعد تسمع سوى كلمات التيجم و الادعاء .

يعتقد الناس عندما يسمعون الكلمات أن وراجعا بالضرورة أفكاراً ترافقها .

هذا هو السبب في أن يستطرد جوته قائلا في القدرة الشفية العظيمة لهذه المعرفة السحرية :

> فإذا لم تستطع أن تفكر فلتغمز لى بطرف عينك وسأعطيك إياها دون مقابل.

هم السجح	
التعليق الذي	إننى كما تعرفون معارض لماركس ، لكن ثمة من بين تعليقاته هذا
	ستصنه : " إن الجدل في صورته المُلفزة قد أصبح بدعة ألمَانية " .

ر لا يزال ،

هذا عنرى إذ لم أنخل في هذا الجدل · إنني أفضل أن أصوع أفكاري في أبسط صورة : و هذا أمر ليس بالسهل في الكير من الأحيان .

## الجسزء الثانسي

# عن التـــاريخ

### كثب و انكسار

### أولُ مطبوعات أوروب

شكرى الجزيل على دعوتى لإلقاء محاضرة عن الكتب ، ليس هذا لأننى أعتقد أن الكتب ، ومن ثم المكتبات ، هى أكثر الأشياء المادية أهمية و تمييزاً لعضارتنا الأوروبية ، بل و ربما للحضارة البشرية برمتها ، وإنما أيضا بسبب الدور الفالب الذي لعبته الكتب – و لا زائت – في حياتي . في سن الخامسة ، فريء على المجلد الأولى من كتاب سلمى لاجروف " مقامرات نياس الرائعة " ( الرحلة الرائعة المسقيد نياس مواجرسون مع الأول البرى ) . كان الكتاب قد صدر حديثا في ثلاثة مجلدات خضراء . أثر هذا الكتاب على طباعي كما لم يؤثر كتاب ، وكان له نفس الأثر على طباع مديق طفولتي كوزراد لورينتس . وقع كوزراد في حب الأوز البرى ووقعت على طباع مديق طفولتي كوزراد لورينتس . وقع كوزراد في حب الأوز البرى ووقعت مدرسا . و بقيت أنا و كوثراد

<sup>\*</sup> محاضرة القيت في ٢ نوثمبر ١٩٨٢ بالقصر الامبراطوري القديم ( هوفيورج ) في قبينا احتفالا بمعرض الكتب افتتحه روبواف كيرخشليجر ، وكان رئيسا لجمهورية النمسا الفيدرالية آنئذ . الترجمة إلى الانجليزية قامت بها ميليتا ميو .

لعبت الكتب دوراً هاما في حياتي منذ ذلك التاريخ ، دورا ربما فاق دور الموسيقي . يبدو لي أنَّ ليس من بين الانجازات البشرية مثل الأعمال الرائعة الموسيقي الكلاسيكية ، ما يتسامى فوق قوى البشر و ما يثير في نفس الوقت و يُعْمِز – و لا حتى أعظم الابداعات الأنبية و الفنية ، لكن الكتب عندى لا تزال هي الأكثر أهمية من الناحية الثقافية .

لا أود هنا أن أتحدث عن الثورة الأوروبية الكيرى التي نَدين بها ليوهان جوبتبرج ( أو ربما للورين يانتسون كوستر ؟ ) ، الذي كان ابتكاره للكتاب المطبوع ، على أغلب الظن ، هو القوة الرئيسية للحركة الإنسانية و حركة الإصلاح ، النهضة العلمية ، وللديمةراطية في نهاية الأمر .

إنما ساتحت عن عملية تشبه هذه كثيراً ، إن تكن أكثر محلية ، عملية بدأت في اليونان قبل جوتنبرج بالفي عام ، وأتخيل أنها كانت أصل حضارتنا الأوروبية على وجه التخصيص .

كان هذا هو العصر الذي أُطلق عليه - و بحق - اسم المعجزة الإغريقية ، أن على وجه التحديد المعجزة الأثينية : القرن السادس و الخامس قبل الميلاد . عصر صدُّ الفرس ! العصر الذي أصبح فيه الشعب الاغريقي ، بدفاعه عن الحرية ، مدركا لفكرة الحرية : العصر الذي أنجب بيركليز و الذي قاد إلى بناء البارثينون .

أبدا لا يمكن أن تجد مثل هذه المجرّة تفسيرا كاملا . لقد تفكرتُ فيها سنين مويلة ، وكتبتُ عنها أيضا . وأنا أقترح أن جزءاً من التفسير - جزءاً لا أكثر - يكنن في التضارب ، في الصدام بين الاغريق و الحضيارات الشيوقية ، فيما قد ستُسي ألصدام الثقافي " على أية حال ، فقد برغت ملاحم هوميروس ( وكان موضوعها صدام الثقافيات ) و جل الأفكار الجديدة الرائمة ، برغت في المستعمرات الاغريقية الشرقية على سواحل أسيا الصغرى ، حيث كان المدام الثقافي أكثر ما يكنن وضوحاً . ولقد وصل هذا كله - أو جزءً منه - إلى الغرب عن طريق السياسيين وضواهم من اللاجئين الهاريين من المُرس . كان فيثاغورث وزينوفائيس وأناكساجوراس من طرية، اللاجئين .

کتب و افسکار

و لقد خَطرت بذهنى لفترة فكرةً أنه ربما أمكن تفسير المعجزة الأغريقية جزئيا - لاسيما المعجزة الأثنينية - ( و جزئيا جدا ) بابتكار الكتاب المؤلف، بنشر الكتب، وسوق الكتاب.

ظهرت الكتابة ، بشكال شتى ، من زمان طويل جدا ، ولقد نعشر هنا أو هناك على شيء يشبه الكتاب ، لاسيما في الشرق ، على الرغم من أن السجلات المكتوبة على الشمع أو الصلصال ، أو ما شابه ، لم تكن ملائمة تماما . كانت هناك بالطبع على الشمع أو الصلصال ، أو ما شابه ، لم تكن ملائمة تماما . كانت هناك بالطبع نصوص دينية . و الحق أن الكتابة قد استخدمت أساساً و لزمن طويل ( بجانب الخطابات ) في الوثائق الرسمية و الوثائق الينية ، وربما استخدمها التجار أيضا لتحرير ملاحظاتهم ، كما يتضع من قوائم البضائع و غيرها من المتلكات في بيلوس وكتوسوس . كما استخدمة أيضا في بعض الأحيان التسجيل أعمال كبار الملوك .

أقول في الفرض الذي أطرحه هنا لأول مرة إن الثقافة الأوروبية تخصيصا قد بدأت بنشر أعمال هوميروس في شكل كتاب .

كانت ملاحم هوميروس موجودة لفترة بلغت ثلاثمائة عام قبل أن تُجمع و تُدُونُ لأول مرة ثم تعرض للبيع للجمهور نحو عام ٥٠٠ قل الميلاد . لم تكن ، جملةً ، معروفة جيداً إلا للرواة المحترفين ، الهومريين . كانت تُسخ على أيدى العبيد المتعلمين على ورق بردى مستورد من مصدر لتباع للجمهور . كان هذا أول كتاب يُنْشر . حدث هذا في أثينا ، كما تقضى التعاليم ، بمبادرة من حاكم أثينا : الطاغية بيزيستراتوس

كان الشغل الشاغل لبيزيستراتوس هو حكم أثينا - مهمة مزعجة للغاية وعسيرة . ولقد اتخذ من نشر الكتب ، على ما يبدو ، هوايةً له ، ويذا أصبح منشى، ومدير مؤسسة للدولة يمكن تشبيهها بهيئة الكتاب . لم تعمَّر المؤسسة بعده ، لكن نتائجها الثقافية صمدت ، و أثبتت أن لها أهمية لا تُحدُّ .

و مع ظهور أول كتاب أوروبي في أثينا ، نشئاً أول سوق أوروبي الكتاب . قرأ الناس جميعا هوميروس ، و أمبحت أعماله هي الكتاب الأول – أول كتاب مقدس الأوروبا ، وتبعه هسمود و بندار و إستخبلوس و غيرهم من الشعراء . تعلم الأشنون أن يقرأوا (كانت القراءة ، ولفترة طويلة ، تعنى القراءة بصوت مرتفع) ، وأن يكتبرا الخطب و الرسائل المجهزة ، على وجه الخصوص – و أصبحت أثينا ديموقراطية . ألفت الكتب ، و اندفع الاثينيون المتلهفون يشترونها . وعلى عام ٤٦٦ ق . م . ظهرت هناك ، في أعداد كبيرة على ما يبدو ، أول نشرة علمية : عمل أناكساجوراس الكبير – عمل الطبيعة ، ( الواضح أن عمل أناكسيماندر – لم ينشر أيدًا على الرغم من أن الليسيوم على ما يبدو كان يحتفظ بنسخة ، ، أو ربما بملخص ، و أن أبوللوبوراص قد عشر فيما بعد على نسخة في مكتبة بثنينا ، قد تكون هي ذات النسخة . لم ينشر مرقايطس عمله الذي أودع في معبد أرتيس ) . كان أناكساجوراس لاجئا سياسيا من كلازوميناي ، قرب سميرنا في أيونيا ، وقد كتب عمله في أثينا . وتحن نعرف أن نسخا من كناب قد يبعت بالجملة بسعر زهيد في أثينا بعد مرور ٢٧ عاماً على نشرها . لكنها من حية ألف علم . أتصور أن هذا الكتاب هو أول كتاب وضع بهدف النشر .

و بعد مرور نحر ٣٧ عاماً على نشر كتاب عن الطبيعة الأناكساجوراس ، نشر العمل التاريخي الكبير لهيروبوت في أثينا مصحوبا بتلاوة عامة لجزء منه قام بها المؤلف بنفسه ، وهذا يثبت أن بيريكليز كان على حق عندما أشار قبل ذلك بسنتين إلى " أشنا على أنها ألك سة الان يقية "

وفرضى مو أن إتاحة بيزايستراتوس الكتاب البيع قد دفع عجلة ثورة ثقافية لا تقل أهميتها عن تلك التى بدأها جونتبرج بعد أنفى عام . لكن هذا الفرض بالطبع لا يقبل الاختبار . لقد وضع الكتاب للطبوع قيما و معايير جديدة لأوروبا الغربية كلها مسميع أنه لا يجوز أبدا أن نتخذ التماثل التاريخي منخذ الجد كثيرا ، إلا أنه قد يكنن في بعض الأحيان قريبا بشكل يدهشنا . وعلى سبيل المثال ، فبعد أن نشر أناكساجوراس كتابه ، أقهم بالإلحاد ، ولقد حدث نفس الشيء مع جاليليو بعد الفي عام، ثم أن الحكم لم ينقذ في أيهما بسبب علاقاتهما الشخصية مع بعض نوى الشأن : بيريكليز و البابا ، فبحسبب تدخل بيريكليز ( و كان تلميذه ) لم يُنقذ الحكم في أناكساجوراس و إنما طُرد من أثينا بعد أن دفع غرامة كبيرة ، قام ثيموستوكليز ، الاثيني الكبير – و كان هو الأخر قد طُرد من المينة – بدعوة أناكساجوراس ، أستانه السابق - إلى لامبساكوس . و هناك توفى أناكساجوراس بعد بضع سنين . أما جاليليو فقد أنقنته علاقاته الشخصية بالبابا من الاعدام ، لكنه هو الآخر قد قضى بقية حداثه منفيا .

لم يقع أحد حتى ذلك الدين على فكرة احراق أو مصادرة كتاب خطر مثل كتاب المساجرراس عن الطبيعة . كانت الكتب لا تزال بدعة جديدة ، أبعد من أن تكون موضوعا للتدخل القضائي . وعلى هذا ، ويسبب المحاكمة المثيرة للمؤلف ، أصبح كتاب أناكساجوراس ، محليا ، من الكتب الأكثر مبيعا ، كما أصبحت أجزاء الكتاب غير العويمية حديثا للمدينة ، على أية حال ، فعلى عام ٢٩٩٦ ق . م . كان الاهتمام بالكتاب و قد خبا ، وأصبح من المكبن شراؤه في السوق بشمن يقرب من لا شسيء . ( أما كتاب جاليليو ، فقد وضع في قائمة الكتب المنوعة ، فبلغ قيمة النُّدرة ليرتقع معه كثيبرا ) .

كان أفلاطون بلاشك مو أول من أدرك الأثر القوى للكتاب و أهميته السياسية المحتملة ( و على وجه الخصوص : أثر هوميروس و أهميته ) . و لقد دفعه هذا إلى أن يقترح ضرورة نفى الشعراء من الدينة – و لا سيما هوميروس ، و كان معجبا به – بسبب نفوذهم السياسي غير المرغوب .

وبعض معلوماتي عن مصير كتاب أناكساجوراس قد جاء عن كتاب أفلاطون 
دفاع سقراط - أجمل ما أعرف من أعمال فلسفية ، فيه نقرا أن الأميين وحدهم هم 
من لا يعرفون ما جاء بكتاب أناكساجوراس ، و أن الشباب الذي يبحث متلهفا عن 
المعرفة " يمكنهم أن يشتروا من سوق الكتاب في أي وقت نسخا بدراخمة واحدة - إن 
يلغ الكتاب هذا السعر " . و أنا أشك في وجود من قد تضمم فقط في بيع الكتب في 
المكان الذي أشار إليه أفلاطون - " قرب الأوركسترا " ، إنما الأغلب أن قد كان مناك 
تجار يبيعون ، بجانب بضائع أخرى ( الوجبات الفنيفة و ما أشبه ) ، الكتب القديمة 
في صورة المات تساوى مكترية بخط اليد . قدر المؤرخون قبل العرب العالمية الأولى 
أن الدراخمة كانت تساوى مه يقل قليلا عن عشرة بنسات من الغضة - أو دعنا نقول

نحو جنبه استرليني أو اثنين في عام ١٩٨٤ - رهذا هو سعر الكتب ورقية الغلاف الآن . الآن .

كان عمل أناكساجوراس مؤلفا من لفتين (كتابين) ، أو ربما ثلاث لفات من البردى مكتوبة بخط البد . كانت الدراخمة ، كما يقترح أفلاطون ، سعراً زهيدا الفاية لكتاب بهذا الحجم ، كتاب كان أيضا حديث الدينة .

ربما أمكن تفسير هذا السعر الرخيص إذا نظرنا إلى التاريخ المعلى . فبعد حرب دامت سبعة و عشرين عاما مع اسبرطة ، وقعت أثينا تحت حكم حكومة من الدمي المتحركة عرفت باسم "حكومة الطغاة الثالثين" . قامت هذه الحكومة خلال شانية أشبهر بقتل ١٣/١ من مجموع سكان أثينا و صادرت معتلكاتهم . هرب الكثيرون ، لكنهم عادواً و هزموا الطغاة الثالثين في معركة بيرايوس ، و أعادوا الديموقراطية . يصف كتاب الداماع الاقلام الفقيرة في تلك الأيام العسيرة إلى بيع ومن المحتمل أن قد دُفعت بعض العائلات الفقيرة في تلك الأيام العسيرة إلى بيع

و رغم ذلك فلقد كُتب الكثير من الكتب ، و عُرضت بالسوق ، يشهد بذلك العُملُ العظيم لثوسيديدس ، الذي يصف في كتب ثمانية ، واحدا و عشرين عاماً من الحرب ، وعملُ إيزيةراط ، و العملُ الهائل لأفلاطون .

وظل كتاب أناكساجوراس يُعرأ ، ذلك أن نسخةً واحدةً منه على الأقل كانت موجودة و تُعرأ في أثينا عام ٢٩٥ بعد الميلاد ، أي بعد ما يقرب من ألف عام من تاريخ نشره ، في تلك السنة أغلقت المدارس الفلسفية الوثنية بمرسوم أمسده الامبراطور المسيحي چسنتيان ، و اختفى كتاب أناكساجوراس .

على أن المدرسيين في عصرنا هذا قد بذلوا جهودهم لاعادة تركيب محتواه الفكرى . أعادوا إذن تركيب ما اقتُسِّس منه من فقرات ، أو ما نوقش منها في كتب أخرى. لكن هذه الشظايا لم تكن كافية لإعادة تجميع الأصل كله ، ومن الغريب أن البروفسور فيلكس م ، كليف – الرجل الذي أعتبره الذبير الفذ في إعادة تركيب محتويات هذا الكتاب أن محتويات فكر أناكساجوراس ككل ، هذا الرجل اضطر عام ١٩٤٠ إلى الهـرب من قيـينا إلى الغـرب - إلى نيـوريورك ، تماما مـئاما اضطر إذاكساحوراس عام ٤٩٧ ق . م . إلى الهرب إلى الغرب - إلى أشنا .

منا سنری کیف آن الکتاب قد یحیا بعد مؤلفه آلف عام . ثم سنری فی حالة آناکساجوراس آن الأفکار التی عبر عنها فی کتابه ، محتواه الفکری ، قد عُمِّت بعد الکتاب فترة تزید عن ذلك آلفاً و خمسمائه عام .

هنا يكمن بعض من الأهمية الثقافية الهائلة الكتاب . إن المحتوى الفكرى الذى أعيد تركيبه فى زماننا هذا هو شىء موضوعى . و يلزم أن نميز بوضوح بين هذا المحتوى الفكرية الذائبة التى جرت فى المحتوى الفكرية الذائبة التى جرت فى رأس أناكساجوراس و فى روس مُفسِّريه : فى العمليات الفكرية التى تجرى فى رأس كل مؤلف .

إن المحترى الفكرى الموضوعى الذى نجده فى كتاب هو ما يجعله ثمينا . ليس ما يجعله ثمينا . ليس ما يجعله ثمينا – كما يعتقد الكثيرون – هو التعبير عن الفكر الذاتى ، عما يجرى فى رأس المؤلف . و إذا وضعنا هذا فى صورة أكثر دقة قلنا إنه المنتج الموضوعى المقل الهسرى ، ناتج المجمود العلمى الشاق ، ناتج النشاط الذمنى ، ناتج أشاط يكمن فى رفض أو تحسين ما قد كتب اتره ، ومتى حدث هذا فصنجد نوما من التغذية الاسترجاعية بين العمليات الذهنية الذاتية ، و النشاط الذهنى و المحتوى الفكرى الموضوعى ، يخلق المؤلف عمله المكتوب ، لكنه فى الوقت نفسه يتعلم الكثير من عمله ذاته ، من محاولاته لصياغة أفكاره ، ومن أخطائه بصورة خاصة ، وقوق كل شبىء فإنه يتعلم من أعمال الأخرين .

طبيعى أنْ سنجد مؤلفين يعملون بطريقة مختلفة ، لكن العادة أن الأفكار يمكن أنْ تُتُقَد و تُحسِّن بشكل فعال حقا إذا ما حاول صاحبها أن يكتبها بغرض النشر ، بحيث يستطيع غيره أنْ يقرأها .

أما النظرية السطحية المضلَّة القائلة إن الجملة الشفاهية أو المكتوبة هي تعبير عن فكر ذاتي ، فقد كانت لها نتائج مشئومة : لقد قادت إلى المذهب التعبيري ، يكاد يكون من المسلم به ، حتى فى أيامنا هذه ، أن العمل الفنى هو التعبير عن شخصية الفنان أو إحساساته ، يؤمن كثير من الفنانين و المؤلفين بهذه النظرية ، ولقد أفسد هذا الاعتقاد الفن و كاد أن يحطمه .

لاشك أن كل ما يفعله الفرد ، حتى عندما ينتاب أو يقوم بننظيف أسنانه ، هو تعبير عن شخصيته و عن عواطفه ، لكن هذا يجعل من النظرية شيئا تأفها قليل الأهمية .

و الواقع أن الفنان العظيم متعلم متحمس ، يفتح عقله ليتعلم ليس فقط من أعمال الآخرين ، و انما أيضًا من أعماله هو ، بما فيها الأخطاء و الإخفاقات التي لا يمكن أن يتجنبها هو أو غيره من الفنانين . كل كبار الفنانين تقريبا كانوا ينقدون أنفسهم ، وكانوا يعتبرون عملهم شيئا موضوعيا . ربما لا يعرف الكثيرون أن هايدن ، عندما سمم أول عزف لمقطوعة " الخلّق " ، انفجر باكيا يقول : " هذا ليس من تأليفي " .

ستلحظ أننى قد مسست هنا موضوعاً لا ينضب ، الموضوع يرتبط ارتباطا حسيما بتطوير الفن الاغريقى – الرسم و التصوير الزيتى و النحت – الذى تأثر بهوميروس ، قبل بيزيستراتوس بزمان طويل ، لكن ، عندما نُشرت أعمال هوميروس ، و في أثينا بالذات ، حدث تحول واضح في مجرى الفن ، أولاً في اتجاه الفن التعثيلي التزييتي ، ثم نحو الذهب الطبيعي المثالي فيما بعد .

كل هذا يبين الأهمية القصوى المحتوى الفكرى ، الأفكار بالمغنى الموضوعى .

إنها تشكل عالما أطلقت عليه اسم العالم الثالث . أطلقت اسم العالم الأول على عالم
الأشياء المادية ، العالم الذي تصفه الفيزياء وعلم الفلك ، الذي تصفه الكيمياء
والبيرالوچيا . و اطلقت اسم العالم الثاني على عالم خيراتنا الشخصية الذاتية ، عالم
أمالنا و أهدافنا ، عالم أفراحنا و أتراحنا ، عالم بهجتنا ، عالم عملياتنا الفكرية بالمعنى الذاتي ؟ العالم الذي تحاول السيكولوچيا وصفه و تقسيره . و أطلقت اسم
العالم الثالث على عالم منتجات الذهن ، منتجات نشاطنا الذهني ، و فوق كل شيء
عالم لفتنا ، البشرية على وجه التخصيص ؛ عالم المحتوى الفكرى الموضوعي ، شفهيا

كان أو مكتوبا ، و كذا أيضا عالم التكنولوجيا و عالم الفن . و في تعييزي هذه العوالم الثلاثة الميزة ، لم أقم إلا بتقديم المصطلحات . وهي مصطلحات ليست حتى جديدة ، في الميزوها تعود إلى جونلوب فريجه . أما الشيء الوحيد الجديد فهو الدعسري بأن ذهننا ، تفكيرنا ، احساسنا ، عالمنا الثاني ، عالمنا الذهني ، إنما يتطور من خلال تفاعلات مع العالمين الآخرين ، ويصورة خاصة ، التفاعل و التغذية الاسترجاعية مع ذلك العالم الثاث الذي خلقة الإنسان ذاتة : عالم اللغة و عالم المحترى الموضوعي الأفكارنا ؛ عالم الكتب و كذا عالم الذن ؛ عالم مؤسساتنا الاجتماعية ، عالم الثقافة .

و دعوى الدور الفعال التغنية الارتجاعية - و على وجه الخصوص: التغذية الارتجاعية بين العالم الثالث الكتب ، و عالم خبراتنا الذهنية - هى دعوى ذات أهمية خاصة . إن وجود مثل هذا المجتوى الوضوعي إنما ندين به كاملاً - أو نكاد - إلى ابتكار اللغة البشرية . فالأول مرة في تاريخ الحياة على كوكبنا هذا الرائع ، تسبب ابتكار اللغة في وجود المحتوى الفكرى الموضوعي ، و لما أصبح في إمكاننا أن نعتبر محتوى فكرنا شيئا مُدَّرِكاً بالحواس ، غدا من المكن أن ننقدها - لتصبح من ثم نقادا .

و كانت الخطوة التالية هي اكتشاف الكتابة . لكن أخطر الخطوات كانت هي ابتكار الكتب و ابتكار المنافسة النقية من الكتب .

ليس من المستبعد أن يكون بيزيستراتوس قد انتوى أن يقيم نوعاً من احتكار الدولة لهوميروس . ففى الشرق قبلا ، كان شمة احتكارات كهذه للكتب . ربما لم يتفهم الوجه للمام ، و ربما لم يتوقع المنافسة من ناشرى القطاع الخاص . لكن الأغلب أن يكون افتقاره إلى الحكمة هو الذي لعب الدور الحاسم في تطور علمنا الأوروبي وثقافتنا الأوروبية .

مُلم وقالة : المحاضرة التالية المعروضة في صورة ملحق ، و التعليقات الإضافية ، تُطور ذات الوضوع و تمضى به إلى مدى أبعد قليلا .

### هلحق للفصل السابع عن فصل يكاد يكون مجهولا من تاريخ البحر المتوسط

سيدى الرئيس ، سيداتى و سادتى ، إنه لشرف عظيم و تجربة رائعة أن أختار 
لأكون أول من يتسلم جائزة كاتالوينا العالمية : تلك الجائزة الجديدة ذات الدلالة 
التاريخية و الرمزية الصريحة بالنسبة لكاتالوينا ، هائذا أقف أمامكم لأنجز مهمتين . 
أولهما أن أشكر رئاسة كاتالوينا ، ومعهد كاتالوينا للدراسات البحر أوسطية ، ورئيسه ومعاوينه ، ومجلسه الاستشارى و غيره من المهتمين ، لإضغائهم على هذا الشرف 
العظيم إذ قدرونى و قدروا أن أعمالى تستحق هذا الشرف . و مهمة الشكر مهمة 
شكرا جزيلا لتقديركم أعمالى ، أشكركم على حسن ظنكم ، و أشكر لكم كرمكم هذا 
كله . أشكركم أيضًا على كل ما قمتم به و على كل الجهود و كل الوقت الذي أنفقتموه 
في تحضير هذا الاحتفال الجليل ، و أود أيضًا أن أشكر من حضر منكم للاشتراك في 
هذه المناسبة النبيلة . و أغيرا ، دعوني أشكر شعب كاتالونيا .

القيت هذه الحاضرة يوم ٢٤ مايو ١٩٨٩ في قصر كاتالونيا في حفل أقيم تَسلَّم فيه المؤلف. جائزة كاتالوينا العالمية .

أما المهمة الثانية فهى الأصعب كثيرا : مهمة أن أغاطبكم . الواضع أنه من المستحيل على في خطابى القصير هذا أن أقول شيئا يكفى لرد جميلكم على الرغم من رغبتى العارمة في ذلك . عندما كنتُ أعدُ هذا الفطاب شعرت بهذا العجز حملاً ثقيلا ، و صعب على كثيرا أن أحدد موضوعاً للحديث . هل يا ترى أتحدث اليكم في موضوع تجريدى مثل نظرية المعرفة العلمية ؟ أم في الديموقراطية ؟ لكن الديموقراطية شيء أنتم تقدرين قيمته مثلما أقدرها ، و لستم في حاجة إلى أن أتحدث لكم عنها . فكرت إنى في أن أتحدث لكم عنها . فكرت أن في أن أتحدث في شيء مثير عن البحر المتوسط تكريما لمهدكم للدراسات البحر أوسطية ، لكني لا أعرف شيئا ، أو لا أعرف إلا أقل القليل عن البحر المتوسط . لذا أوسطية ، نكني لا أعرف هنا أمامكم ، عجوزاً بلغ من العمر سبعة و ثمانين عاما يقف أمام قضاته المتجهمين ، رجلاً لا يجيد الحديث – لا يشبه إلا سقراط أمام قضاته المتجهمين ، الخمسمانة و يزيدون واحداً ، ليحكموا عليه بالاعدام .

عندما بلغت هذا الحد من التفكير ، أدركت فجأة الموضوع الذى أصبح موضوع خطابى هذا : " معجزة أثينا و منشأ الديموقراطية الأثينية " . هذا موضوع مائتم ، فلقد كان لهذه المعجزة أن تصبح معجزة البحر اليرنان ثم أن تصبح معجزة البحر المتوسط ، معجزة المضارة البحر أوسطية ، إنه موضوع بجمع بين قضيتى الديموقراطية و العضارة البحر أوسطية ، وهو يعتحني فرصة مخاطبتكم في موضوع كان لي فيه اسهاء – إسهام لم أطوره قبلا التطوير الكافي .

إن حضارتنا ، وهي في جوهرها حضارةً بحر أوسطية ، مستمدةً من الاغريق . وأدت هذه الحضارة في الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد و القرن الرابع ، ولقد وأكت في أثينا ،

إن معجزة أثينا معجزة تذهل . ها أمامنا ثررة سلمية نشأت في فترة قصيرة ، بدأت بصوارن في نحو ١٠٠ ق . م . أنقذ صواون المدينة بأن أسقط الدينن من فوق كاهل مواطني أثينا المستغلَّين ، و بأن حظر أن يصبح أي مواطن أثيني عبدا بسبب ديونه . كان هذا أول تشريع في التاريخ سُنُّ ليحفظ حرية المواطنين . و أبداً لم ينَّسَ ،

إن يكن تاريخ أثبنا قد بين بوضوح بالغ كيف أن الحرية أبدا لم تكن آمنة ، وأنها أبداً مهدّدة .

لم يكن صواون مجرد رجل دولة عظيم ، كان أيضا أول شاعر أثيني نعرف عنه شيئا ، و لقد شرح أهدافه في شعره ، تحدث عن "اليواوهيا" أو الحكومة الصياحة ، و عرفها بأنها تلك التي توازن بين الاهتمامات المتضاربة للمواطنين . وكانت هذه بلا شك هي المرة الأولى ، أو على الأقل هي المرة الأولى في منطقة البحسر المتوسط، التي صبيغ فيها تشريع بهدف أخلاقي و إنساني أما الجوهر الأخلاقي الصحيح الموجة فكان هو ما وضعه شوينهاور في صيفة بسيطة : "لا تسيء إلى أحد، و عاون الجميم بقدر ما تستطيع !

و مثل الثورة الأمريكية التى قامت بعد ألفى عام ، لم تنصرف ثورة صولون إلا إلى حرية المواطنين وحدهم: لقد أغفلت الثورتان كلتاهما استعباد من يُباع و يُشترى من الرقيق الأجانب.

و بعد صواون غدت السياسات الأثينية أبعد ما تكون عن الاستقرار . تصارع على السلطة العديد من العائلات القائدة . و بعد بضع مصاولت فاشلة تمكن بيزيستراتوس ( أحد أقارب صواون ) من أن ينصبُ نفسه في أثينا ملكا أو طاغية . جات ثروته الهائلة عن مناجم للفضة خارج أثينا . و لقد استغل ثروته بكثرة للأغراض الثقافية و لتدعيم الاصلاحات المصواونية في أثينا : شيد الكثير من المباني الجميلة ، و القام المهرجانات ، لاسيما المهرجانات المسرحية ؛ و إليه يرجع تأسيس العروض التراجيدية في أثينا . وكما نعرف من شيشرون ، فلقد كان هو من نظم كتابة أعمال هوميروس ، الإليادة و الأرديسة ، وكانت قبلا مجرد تقاليد شفوية .

إن أهم قضية في خطابي هذا هي أن هذا الفحل كانت له نتائج بعيدة الدي ، كان واقعةً ذات أهمية محورية في تاريخ حضارتنا .

بقيت المعجزة الأثينية عندى مشكلة سما حرة منذ كتبت *المجتمع المفتوح* وهُصعومه من سنين طويلة ، تتعقبنى هذه الشكلة حيثما رحت ، فلا تبرحنى . ما الذي ابتدع حضارتنا في أثينا؟ ما الذي كان فدفع أثينا لابتكار الأدب و التراجيديا والفلسفة والعلم والديموقراطية في هذه الحقبة القصيرة التي لم تتجاوز مائة عام؟

كانت لدى إجابة واحدة لهذه الشكلة ، إجابة كانت بلاشك صحيحة ، إن أكن قد أحسست بأنها غير كافية . الاجابة هى : صدام التقافات ، عندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر ، يدرك الناس أن طرقهم و سلوكهم التى سلموا بها من زمان طويل ليست " فطرية " ، ليست الوحيدة المكنة ، لم يقض بها ربو لا هى جزء من طبيعة البشر . يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر و تاريخهم ، و هذا يفتح عالما من لاحتمالات الجديدة : يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش . هذا ضرب من القوانين الاجتماعية ، وهو ينسر الكثير ، ولقد أدى بالتكيد دورا هاماً فى التاريخ الاغريق .

و الحق أن إحدى دعاوى هرميروس الرئيسية في الالهائة ، وأيضيا في الالهائة ، وأيضيا في الالهائة ، وأيضيا في الالهيم الالهائم ، مى بالتحديد موضوع صدام الثقافات ، و صدام الثقافات هو بالطبع موضوع رئيسى في كتاب التاريخ لهيرودوت ، إن أهميته بالنسبة للحضارة الاغريقية كبرة جدا .

لكن هذا التعليل لم يُرْضنى . شعرت الفترة طويلة أن على أن أقر بعجزى . شعرت أن معجزة كالمعجزة الاثينية لا يمكن أن تُعلَّل ، و لازات أرى هذا ، أنه لا يمكن أن تعلل بالكامل . يصعب أن نعللها بتدوين أعمال هرميروس ، و إن كان لهذا بالتتكيد أثر كبير . لقد كُتبت قبل ذلك كُتب في الحق عظيمة ، و في مواطن أخرى ، ولم يحدث شيء ممكن أن يقارن بالمعجزة الاثينية .

لكتنى أعدت ذات يوم قراءة لفاع سقراط أمام قضاته الأفلاطون - أجمل عمل فلسفى أعرفه . و عندما أعدت قراءة فقرة طالما نوقشت ، طرأت لى فكرة جديدة ، تشير تلك الفقرة ( 71 د - هـ ) إلى أن ثمة سوقا الكتب مزدهرة كانت موجودة في أثنيا عام 791 ق . م . ، هى سوق على أية حال تباع فيها الكتب القديمة بانتظام ( مثل كتاب عن الطبيعة الأناكساجوراس ) ، و تباع فيها الكتب رخيصة . بأن إن يوبوليس ، سيد الكرميديا القديمة ، و تحدث عن سوق الكتاب قبل ذلك بخسسين عاما

(وذلك في نبذة استشهد بها بولوكوس في الأونوماستيكون ٩ ). والآن ، مـتى أمكن لمثل هذه السوق أن تظهر ، وكيف ظهرت؟ كان هذا واضحا: لم تدوَّن أعمال هوميروس إلا بعد بيزيستراتوس .

في بطء وضح أمام عيني مغزى هذه الواقعة : بدأت الصورة تتكشف . قبل أن 
يُدُونَ هوميروس كانت هناك كنت ، لكن ، لم تكن ثمة كنت شعبية تباع بصرية في 
السوق : كنانت الكتب - حتى في أماكن وجودها - سلعة ثادرة ، لم تكن تُستُخ 
تجاريا و توزع ، و إنما كانت تحفظ ( مثل كتاب هرقليطس ) في مكان مقدس 
تجاريا و توزع ، و إنما كانت تحفظ ( مثل كتاب هرقليطس ) في مكان مقدس 
رقابة الكهنة . لكنا نعرف أن هوميروس قد أصبح و بسرعة شعبيا : الجميع يقرأون 
هوميروس ، الكثيرون يحفظونه عن ظهر قلب ، أو على الأقل يحفظون منه بضيعة 
مقاطع و على أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة في التاريخ ! حدث هذا في 
مقاطع و على أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة في التاريخ ! حدث هذا في 
مقاطع أ و كما يخبرنا أفلاطون أيضا ، إذ أشتكي في " الجمهورية " مس 
الصفلات الخطرة ، و أنتقد في القوائين اسبرطة و كريت لافتقارهما إلى الامتمام 
بالأداب : يقول إنهم كانوا يعرفون اسم هوميروس في اسبرطه – يعرفون الاسم لا 
اكثر - ، أما في كريت ، ظم بك يسمع به أحد .

قاد النجاح الهائل لهوميروس في أثينا إلى شيء يشبه النشر التجاري للكتب: نعرف أن الكتب كانت تُملّى على مجاميع من العبيد المتعلمين ، الذين كانوا يكتبونها على ورق البردى ، لتُجمع المحائف بعدئذ في لفائف أو ' كتب " ، و تباع في السوق في مكان يسمى ' الأوركسترا " .

كيف بدأ هذا كله ؟ يقول أبسط الفروض إن بيزيستراتوس نفسه – و كان ثريا – قد أمر بتحرير أشعار هوميروس بل و آمر بنسخها و توزيعها ، وقعتُ بالصدفة ، الغربية منذ نحو ست سنين على تقرير بقول إن أول عملية كبيرة لاستيراذ البردى من مصر إلى أثينا قد بدأت في عام كان بيزيستراتوس فيه لا يزال يحكم أثينا .

و لما كان بيزيستراتوس مهتما بان نُنُشدُ أشعار هوميروس على الجماهير ، فعن المعقول جدا أن بيدة توزيع الكتب المحررة أخيرا ، و لقد أدت شعبيتها إلى ظهور فاشرين أخر . ظهرت عقب ذلك مجاميع من القصائد لشعراء آخرين ، بجانب تراجيديات وكوميديات . ليس بين هذه ما كتب خصيصاً النشر . لكن الكتب التى وُضعت بغرض النشر ظهرت بعد ذلك عندما أصبح النشر مهنة موطدة في أثينا و أصبحت سوق النشر ظهرت بعد ذلك عندما أصبح النشر مهنة ، إنني أتصور أن أول كتاب وضع بتعمد من أجل النشر هو كتاب أناكساجوراس العظيم عن الطبيعة ". يبدو أن عمل اناكسيمندرام ينشر أبدا ، و إن كان يُعلن أن الليسيوم كان يحتفظ بنسخة ، أو ربعا بملخص ، و أن أبواويوراص قد عثر فيما بعد بمكتبة بأثينا على نسخة - قد تكون هي بملخص ، و أن أبواويوراص قد عثر فيما بعد بمكتبة بأثينا على نسخة - قد تكون هي التاريخ ، كان في الواقع هو " انتشر أعمال هوميروس كان هو أول نشر في التاريخ ، كان في الواقع هو " انتشر ، على الأقل في منطقة البحر المتوسط . ولقد جمل النشر ، على الأقل في منطقة البحر المتوسط . ولقد جمل النشر ، ما الكتاب الأول ، أول رواية ، و اقد جمل من الأثينين مثقفين .

أما الأهمية القصوى لهذا في توطيد الثورة الديموقراطية الأثينية - طُرد 
هيبياس ابن بيزيستراتوس من أثينا ووضع دستور - فنراها إذا نحن نظرنا إلى قانون 
مميز للديموقراطية صدر بعد نحو خمسين عاماً من هذا النشر الأول - أعنى قانون 
النفي دون محاكمة . فمن ناحية ، سنجد أن هذا القانون يفترض في هدوء بأن 
للمواطن المق في أن يكتب - أن يكتب على قطعة من الخزف اسم المرا غن الذي يعتقد 
أن له شعبية خطرة ، أو أن له شهرة من نوع أو أخر . هؤلاء هم المواطنون الذي 
يعتقد الاثينيون أنهم يصنعون الطغيان . ومن ناحية أخرى فإن قانون النفي بيبن أن 
يعمقد الاثالية على القرن الأول بعد طرد هيبياس ، قد اعتبروا أن أهم مشاكل 
يموقراطبتهم هي منم الطغيان .

تتضع هذه الفكرة بجالاء تام إذا أمركنا أن قانون النفى لم يكن يُعتبر النفى عقوية . فالمواطن المنفى يحتفظ باحترامه دون مساس . هو يحتفظ بممتلكاته ، بل في الصق بكل حقوقه فيما عدا حقه فى البقاء بالدينة – يفقد هذا الحق مدة عشر سنين ، إختُصرت فيما بعد إلى خمس ، و إن كانِ من المكن أن يُستدعى ، كان هذا النفى بمعنى ما تقيرا ، لأنه يعترف بأن المواطنَ شخصيةً بارزة ، ولقد نُفى بالفعل بعضُ من أكبر القادة . كانت الفكرة إنن هى : فى الديموقراطية ليس هناك من لا يمكن استبداله بغيره ، و مهما كان اعجابنا بالقيادة ، فلابد أن يكون فى مقدرونا أن نستغنى عن أي قائد بعينه و إلا جعل من نفسه سيدا ، و المهمة الرئيسية لديموقراطيتنا هى أن نتجنب هذا . يجب أن نذكر أن قانون النفى لم يستمر طويلا . حدث أول نفي عام 844 ق م. كن كان الأخير عام 414 ق . م ، ، و لقد كان النيقي في كل الحالات ماسى بالنسبة المنفيين . ولقد تزامنت هذه الفترة تقريبا مع عصر انتاج أكبر الأعمال في التراجيديا لا الأثينية ، عصر أسخيلوس و سوفوكليس و يوربيدس - الذي نفى نفسه فيما بعد .

فرضى إنن هو أن النشر الأول في أوروبا كان هو نشر أعمال هوميروس. ولقد أنت هذه الواقعة الطبية إلى حب الاغريق لهوميروس و لأبطال هوميروس ، إلى انتشار تعلم القراءة و الكتابة و إلى البيموقراطية الأثيثية . و لكنى أعتقد أنها قد فطت أكثر من هذا . كان هوميروس بالطبع شعبيا قبل النشر ؛ كما أن كل الصور الزيتية على الزُهريات ، كلها تقريبا ، كانت لفترة صورا تحكي أعماله . و كذا كان الكثير جدا من التماثيل . كان هوميروس نفسه رساما للكلمات دقيقا واقعيا ، رسم الكثير جدا من المشاهد الصية المثيرة . و لقد مثلُّ هذا – كما أشار إيرنست جومبريخ – تحديا المسامين و النحاتين أن يحاكوه في مجالاتهم الماصة المختلفة . و على هذا فلا يمكن أثر المراضيع الهومرية على مؤلفي التراجيديا الاثينية أثر جلى ، وحتى في العالات القليلة التي استخدموا فيها مواضيع غير هومرية ، فإنهم ظلوا يغتارون المسامل التي يُعترض أن تكون مألوفة لدى النظارة . إذا فإنني في العق أستطيع أن أدعى أن الاثارية الأثينية الدن شك بهذا السوق .

لدينا لتتويج كل هذه المناقشات نوع من التجربة التاريخية . كان ابتكار جوتنبرج للطباعة بعد ألفى سنة من ابتكار بيزيست راتوس لنضر الكتب ، ابتكاراً رائعا يمكن اعتباره إعادة لابتكار نشر الكتب إنما على نطاق أوسع كثيرا . ومن المثير أنه على الرغم من أن الابتكار قد حدث في شمال أورويا ، فإن الغالبية العظمى ممن اكتسب المهارة من عمال الطباعة قد نقلوها بسرعة إلى الجنوب نمو البحر المتوسط ، إلى إيطاليا ،

هتب و آفسهار

حيث قاموا بدور حاسم في الحركة الكبيرة الجديدة التي سميت " النهضُّة " ، و التي شمات تطوير الثقافة الانسانية الجديدة و تطوير العلم الجديد الذي حوَّل في نهاية المطاف كلَّ حضارتنا .

كانت هذه حركة ذات أبعاد أوسع كثيرا من الصركة التى أسميتها " العجزة الأثنية " . كانت أول حركة ارتكرت على أعداد أكبر كثيرا من النسخ المطبوعة . في عام ١٠٠ الم ألوس بعليم ألف نسخة . الواضح إنن أن عدد النسخ المطبوعة كان هو ما يمثل أبرز نقطة في هذه الثورة الجديدة . لكن هناك من ناحية أخرى تناظراً أو تشابها بين ما بدأ في أثنينا ، قل مثلا عام ٥٠٠ ق . م ، و انتشر من هناك على طول البحر المتوسط ، و ين ما حدث في فلورنسا و البندقية قل مثلا عام ١٥٠٠ ميلادية . أدرك المدسيون الانسانيون الجدد هذا : أرابوا أن يجددوا روح أثبتا ، و كانوا يفخرون بقدتهم على أن يفعلوا هذا ، و بنجاحهم في فعل هذا .

و مناصا حدث فى أثينا ، ثم فى اليونان العظمى بعد ذلك – لاسيما فى الاسكندرية ، بل فى الحق حسول البحسر المتوسط كله – لعب التائمل العلمي ، والكوزمولوجي على وجه الخصوص ، دوراً هاما فى هذه الحركات . نجع رياضيو عصر النهضة ، مثل كوماًنديثو ، و بسرعة ، فى استرداد الأعمال المفقودة لإقليدس ورأسديدس و أبولونيوس و بالميموس ، وأيضا أعمال أرسطار خوس ، و لقد قات هذه إلى الثورة الكويرنيقية ، ومن ثم إلى جاليليو ، فكبر ، فنيوتن ، فأينشتاين ، فإذا كانت حضارتنا توصف بحق بثها أول حضارة علمية ، فلقد جاء كلها عن البحر الموسط ، وعن النشر الثيني للكتاب ، كما أقترعً ، وعن سوق الكتب الأثيني .

أهملتُ في كل هذا ، وعلى نصو مضجل ، إسهام العرب ، الذين جلبوا نظام الأرقام الهندى إلى البحر المتوسط . لقد أعطوا الكثير ، لكنهم تلقوا بقدر ما منحوا ، إن لم يكن أكثر ، عندما وصلوا البحر المتوسط .

سيدانى و سادتى ، لقد أعدتُ باختصار رواية معروفة جيدا – معروفة جيدا باستثناء إسهام واحد صغير ، و إن كنت أظنه اسهاما جوهريا : الدور الحاسم الذي لعبته الكتب ، منذ البدايات الأولى ، و للنشور منها على وجه الخصوص . إن حضارتنا حقا حضارة كُثبية : تقليديتها و أصالتها ، جديتها و ذلك الادراك بالسنولية الثقافية , قدرتها على التخيل غير السبوقة و ابداعاتها ، تفهيها للحرية و سهرها عليها ، كل هذا يرتكز على حبنا للكتب . لكم أتمنى ألا تنسبب البدع قصيرة الأجل ، وأجهزة الاعلام ، و الكمبيوتر ، في إفساد أو حتى إضعاف هذه الرابطة الشخصية الحميمة التي تربط بيننا وبين الكتب .

لكنى لا أحب أن أنتهى بالكتب ، و لها مالها من أهمية بالنسبة لحضارتنا . يجب ألاً ننسى أن الحضارة تتالف من أفراد ، من رجال و نساء متحضوين ، من أفراد يرغبون فى أن يحيوا حياة طيبة و حياة متمدنة . إلى هذا الهدف يتبغى أن تُسهم الكتبُ و حضارتُنا . و أنا أعتقد أنهما يقومان بذلك و بنجاح عظيم .

أشكر لكم حضوركم ، وأشكر لكم اهتمامكم .

# تعليقات إضافية ( ١٩٩٢ )

- (۱) يتوافق تقرير شيشرون عن طبعة بيزيستراتوس لهوميروس ، يتوافق جيدا مع كل ما يبدو أننا نعرف عن بيزيستراتوس و أنشطته الثقافية ، و يوثقه تصدير البردى من مصر إلى أثينا .
- (۲) في عهد بيزيستراتوس و عند أول نشر لهوميروس ( ۵۰۰ ق . م .) و من هذا التاريخ استوردت أثبنا من مصر كميات كبيرة من البردى . ( كانت مسادرات البردى منذ القرن الحادى عشر قبل الميالاد احتكارا منظمًا للفراعين، و هذا هو السبب في معرفة علماء المصريات بهذه الصادرات ) .
- (٣) اقرون عديدة بعد ظهور أعمال هوميروس لأول مرة ، كانت المادة المكتوبة ومن بينها الكتب نُقرأ عادة بصبوت عال . كانت الخطابات تقرأ هي الأخرى
  بصبوت عال (كما يتضح من إيزوقراط) و لم تكن القراءة دائما كافية .
  كانت الخطب تصنف إلى : خطب مجهزة مكتوبة و أخرى مرتجلة . كان
  إيزوقراط واحدا من ثقات الصنف الأول ، وكان ألسيداماس من ثقات الثاني.
  كانت الكتب تُقرأ بصوت عال ، بل و ننشد على الجماهير (كما في حالة
  كتابات هومبروس) ، وكان هذا كله يسمى لوجُوي . تأثر القسديس
  أرغسطين كثيرا بعد تسعمائة عام من نشر هومبروس عندما رأى
  القديس أمبروز يقرأ صامتا . قال إن هذا يمنعه من أن يسأل أمبروز أن
  بساعده في مشاكله الدينية . ( أنظر الكتاب السادس من الاعتراقات ) .
- (٤) استعمل هيروبوت كلمة بييلوس لتعنى ' كتاب ' ، نعنى ليصف لل الله من البيدو البيدو البيدو كلمة بييلوس لتعنى ' كتاب ' ، نعنى ليصف على ما يبدو قد تطلب وقتا طويلا قبل أن يُقبَّل ، و على الرغم من وجود سوق للكتاب في أثينا منذ سنة ٤٥٠ ق . م . على الأقل ، فإن مفهوم الكتاب كوهدة بيع لم ترسخ بسهولة . كانت النصوص تقرأ بصوت عال لقرون قبل أن تصبح ترسخ بسهولة . كانت النصوص تقرأ بصوت عال لقرون قبل أن تصبح

القراءة الصامتة معارسة مقبولة (أنظر الفقرة السابقة). أما النصوص مبكرة الظهور فكانت هى الأشعار (صولون و هوميروس) والقوانين المتعلقة بالعدالة ، و الروايات و الصوارات و الفطابات . وكانت الاتصالات المكتوبة عادة ما تعتبر بديلا متخلفا للاتصال الشقهى . و لهذا كله مغزي بالنسبة لفرضي أن كتاب أناكساجوراس كان هو أول ما كتب بقرض النشر . رأى حتى أفلاطون أن كتاباته ليست هى أفضل ما يمكن أن يقوله ، كما رأى أنه من المستحيل أن نوصل أفكارنا كاملة بالكتابة ، وأن التشريعات التي عاشت بالتقاليد الشفوية تفضل التشريعات المكتوبة . أما القبول البطى الكتاب كسلعة تباع فيساعدتا في تفهم السبب في أن أفلاطون – الذي أدرك الخطورة السياسية لكتب مثل كتب هوميروس ( ولقد نظر في امر تحرير في مدينته الفاضلة ) – لم يتحدث عن إحراقها؛ و هو يفسر حقيقة أن كتاب أناكساجوراس لم يُحرق .

- (ه) ذكر ديوچين ليرشيوس أن أعمال فيثاغورث قد صويرت في أثينا و أحرقت علناً . يبدولي أن هذا التقرير المتأخر بعض الشيء متناقض ، ليس فقط مع دفاع أضلاطون ، و إنما أيضا مع فقرات عديدة لدى أشلاطون و غيره من للمسادر للبكرة . ثم إن الواقعة التي أوردها ديوچين لابد و أن قد هدئت تحو ٤١١ ق . م . عندما كان عمر أشلاطون ستة عشر عاما . و لابد أن كان لها أن تترك إثارا في اقتراحاته لمراقبة المطبوعات .
- (۱) عاول بعض المدرسيين أن يستنبطوا من السعر المنف فض اكتساب أناكساجوراس ، و كان يباع بدراخمة واحدة ( وهو كتاب قد نُشر مؤكدا قبل مقاع أفلاطون بثلاثين عاما على الأقل ) أن الكتاب كان قصيرا . لكن أيس شة ما يبرر مثل هذا الاستنباط في حالة كتاب أثرى ؛ كما أن ما نعرفه عن محتواه لا يتوافق مع كونه كتابا قصيرا . إنه يحوى من بين ما يحوى بعضا من الفلك و الأرصاد ؛ و نظرية عن أصل العالم و عن أصلو تركيب المادة ، وفوق ذلك فهو يحمل نظرية غير نرية عن الجزيئات و عن الامكانية

اللامتنامية لتقسيم المادة ، وعن المواد المختلفة التجانسة تقريبا ( مثل الماء والمعادن و عناصر الكائنات الحية كالشعر و اللحم و العظم ... الغ ) . كانت نظرية الامكانية اللامتناهية التقسيم تحوى ملاحظات ( لم تُقُهم في رأيي حتى الآن ) عن تكافؤ الأعداد اللامتناهية ( الناتجة عن عملية القسمة ) ، وهي نتيجة ربنا لم تجد من يعيد اكتشافها حتى القرن التأسع عشر (بولزانو و كانتور ) . الواضع أنه كان كتبابا طويلا ، لكنه كما يقترح ألملطون قد بيع بثمن بخس ، ربما كان أفضل تلسير لهذا هو أن النسخة الأصلة كانت كمرة .

- (٧) إن وجود سوق للكتاب هو ما يسمح بالنشر ، لكن وجود تسهيلات النشر باثينا يفسر انجذاب الكتّاب اليها ، ويداية ما يسمى الآن صناعة الأدمي .
- (٨) كنتُ قد تقدمت كثيرا في السن عندما بدأتُ بحوثي عن بداية سوق الكتاب في أثينا ، و معها بداية النشر و بداية " صناعة الألب " . و من ثم لم أحقق اكثر من خدش على سطح مجال واسع من المشاكل . عندما نكرتُ أفكاري هذه منذ سنين لجريجوري فلاستوس ( و هو المدرسي الكلاسيكي الوهيد الذي أخبرته بذلك ) فتنه الموضوع و قال إنه لم يسمع بمثل هذا من قبل . لكن كان بين يدي الكثير جدا من المشاكل المختلفة ، فلم يفلح تشجيعه حتى في أن أجد أيا من الكتب الموجودة المتعلقة بالموضوع . إنني أعتقد أن هناك الكثير مما يمكن علمه ، و أمل أن يكون في الفروض التي تمكنت من تقديمها هنا ما يثير بعض المرسيين الكلاسيكين لنقدها و لتطويرها إلى مدى أبعد .

### عن صدام الثقافيات

سعدت كثيرا بدعوتى إلى ثيبينا لأرى أصدقائى القدامى مرة أخرى ، و لأصنع أصدقاء جددا . و لقد كان لى الشرف العظيم أن يدعونى هنا اليوم رئيسُ جمعية النمساويين المقترين لألقى محاضرة قصيرة . أكد فى دعوته على أن يترك لى موضوع المحاضرة . ترك لى إذن مهمة الاختبار العسيرة .

واجهت صعوبة جمة في الاختيار . كان المتوقع بالطبع أن أختار موضوعا يهمني. لكن لابد له أيضا أن يكون متطقا بهذه المناسبة – اجتماع النمساويين المغتربين في شيينا بمناسبة اليوبيل الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية – الواقعة المتفردة التي أنهت احتال النمسا معر العرب العالمة الثانية .

محاضرة كُتِيت من أجل احتفالات العيد القضى لعاهدة النولة النمسانية ، قرأت الحاضرة الدكتورة إليزابيث هيرتس في حضور رئيس دولة النمسا ، و نشرتها دار المطبوعات الحكومية بقيينا عام ١٩٨٨ ،

أشك في أن يُرضى الموضوعُ الذي اخترته هذه التوقعات ، لكني عندما تذكرت معاهدة الدولة النمساوية و الاحتلال الروسي للنمسا عقب الحرب العالمية الثانية ، قررتُ أن أكرس حديثي لشكلة صدام الثقافات .

يرتبط اهتمامى بصدام الحضارات باهتمامى بمشكلة كبرى : مشكة خصائص حضارتنا الأوروبية و منششها . فى رأيى أن ثمة إجابة جزئية عن هذا السوراً تكنن على ما يبدو فى حقيقة أن حضارتنا الفربية مشتقة من الحضارة الاغريقية . ولقد نشأت الحضارة الاغريقية - تلك الظاهرة الفذة - فى صدام ثقافات ، صدام ثقافات شرق المتوسط . كان هذا أول صدام رئيسى بين العضارات الغربية و الشرقية ، و لقد كانت له آثار بالفة الوضوح ، و لقد أحاله هوميروس إلى فكرة مهيمنة فى الأدب الاغريقى و فى أدب العالم الغربى .

و عنوان محاضرتى (عن صدام الثقافات) يشير إلى قدرض ، إلى حدس تاريخى يهذا الصدس هو أن صداماً من هذا النوع لا يلزم أن يستقر عن صعارك دامية ، و حروب مدمرة ، و إنما قد يكن أيضا سببا فى تطوير مثمر معزّد الحياة ، ولقد يقود إلى تطوير ثقافة متفردة كثقافة الاغريق ، التى أخذها الرومان فيما بعد عندما تصادمت مع ثقافتهم ، ثم أعيدت إليها الصياة خلال عصد النهضة ، بعد صدامات عبيدة ، خاصة مع الثقافة العربية ؛ لتصبح ثقافة الغرب ، حضارة أوروبا وأمريكا ، تلك التى حوات فى نهاية المطاف كل ثقافات العالم الأخرى بعد صدامات

لكن ، هل هذه الحضارة الغربية حضارة مليية مرغوبة ؟ لقد طُرح هذا السؤال مسراراً وتكراراً منذ زمان روسُّ على الأمّل ، وكان يطرحه الشباب على وجه الخصوص، وهم من يحاولون دائما – وعلى حق – أن يستشرفوا شيئا أفضل . وهذا السؤال معيز لحضارة الغرب اليوم ، وهي حضارة أكثر نقداً لذاتها و أكثر ميلاً نحو الاصلاح من أي حضارة أخرى في العالم ، وقبل أن أتحدث في موضوع صداع الثقافات ، أود أن أجيب على هذا السؤال .

إننى اعتقد أن الحضارة الغربية ، و بالرغم من كل ما قد نجد بها من أخطاء ، هي الأكثر تحرراً ، هي الأكثر عدلا ، هي الأكثر إنسانية ، هي الأقضل من بين كل ما عُرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله . إنها الأفضل لأنها الأكثر قابلية التحسين .

صنع الانسان على طول العالم و عرضه عوالم ثقافية جديدة ، كثيرا ما كاتت منباينة : عوالم الاساطير ، و الشعر ، و الفن ، و الموسيقى ؛ عوالم أنماط الانتاج ، والأدوات ، و التكنولوچيا ، و المشاريع التجارية ؛ عوالم الأخلاق و العدل و حماية ومساعدة الأطفال و المرضى و الفسعفاء و غيرهم من المحتاجين . لكن حفسارتنا الغربية وحدها هى التي اعترفت على نحو واسم بالملك الأخلاقي للحرية الشخصية ، بل حققته إلى حد كبير ، و بعطك المساواة أمام القانون ، و بعطك الحرية ، ويعطك الحرية .

هذا هو السبب في أننى اعتبر أن حضارتنا الغربية هي الأفضل حتى الآن. طبيعي أنها في حاجة إلى التحسين لكن ، إذا وضعنا كل شيء في الاعتبار ، فيانها الحضارة الوحيدة التي يتعاون فيها كل الناس تقريبا لتحسينها ، إلى أقصى مدى ممكن

أعترف بأن حضارتنا ذاتها ، ناقصة جدا . لكن هذا أمر بدهى ، فمن السهل أن 
ندرك أن المجتمع المثالى مستحيل . ذاك أن أسام كل القيم التي يلزم أن ينتظمها 
مجتمع ، هناك قيما أخرى تعارضها . حتى الحرية ؛ التي قد تكون هي أسمى القيم 
الاجتماعية و الشخصية ، حتى هذه لابد أن تكون مقيدة ، لأن حرية هانس قد تتعارض 
بالطبع تعارضها واضحاً مع حرية بيتر . و كما قالها مرة أحد القضاة الأمريكيين لدعى 
عليه كان يتحدث عن حريته : "إن حريتك في تحريك قبضة يدك يقيدها مكان أنف 
جارك " . و هذا يعود بنا إلى ما قاله عمانويل كانط من أن مهمة التشريع هي أن 
يسمح للقتر الأقمى المكن من الحرية لكل فرد ، بأن يوجد جنبا إلى جنب مع أقصى 
قدر ممكن من الحرية لكل فرد ، خدر . بعني أن الصرية لابد للأسف أن بقيدها 
القائون، أن يقيدها النظام . إن النظام معادل ضروري للحرية — معادل يكاد بالمنطق 
يكون ضروريا . و هناك شة معادل لكل القيم التي نحب أن تتحقق

و على سبيل المثال ، إننا نتعلم في هذه اللحظة أن ثمة حدوداً للفكرة العظيمة لدولة المؤلمة ، يبدو أنه من الخطر أن نرفع عن كاهل الفرد مسئوليته عن نفسه و عمن يعولهم ؛ إننا نتشكك في كثير من الأحوال فيما إذا كان علينا أن نجعل المعراع من أجل الحياة بالنسبة للشباب آكثر سهولة ، يبدو أن الحياة قد تفقد معناها لدى الكثيرين إذا ما سقطت عنهم المسؤولية الشخصية للباشرة .

و السلام مثال آخر ، وهو أمر نبتتيه اليوم أكثر من أي وقت مضى . إننا نرغب بل و لابد حقا أن نفعل كل ما بوسعنا لتجنب الصراعات ، أو على الاقل الحد منها . لكن مجتمعاً بون صراعات هو مجتمع لا إنسانى . لن يكون هذا مجتمعا بشريا ، إنما هو مستعمرة نمل . لا و ليس لنا أن ننسى حقيقة أن كبار رجال السلام كانوا أيضا . مقاتلين . حتى المهاتما غاندي كان مقاتلا : مقاتلا من أجل اللاعنف .

يحتاج المجتمع البشرى إلى السلام ، لكنه يحتاج أيضا إلى صراعات فكرية جادة : قيم و أفكار يمكن أن نقاتل من أجلها . تعلّم مجتمعنا الغربي من الاغريق أن الكلمات في هذه المسراعات أثراً أطول بقاء من أثر السيف . أما الاعمق أثراً فهو الجدل العقلي .

المجتمع المثالى إنن مستحيل . لكن بعض النظم الاجتماعية أفضل من بعض . المتار مجتمعنا الغربى الديموقراطية نظاما اجتماعيا ، يمكن تغييره بالكلمات ، بل وبالبدل العقلى في بعض الماتوج – إن تكن نادرة : بالنقد العقلى ، أى الموضوعى : بالاعتبارات النقدية غير الشخصية ، تماما كتك المستخدمة نمطيا في العلوم ، لاسيما العلوم الطبيعية منذ أيام الاغريق . لذا فإنني أؤكد تعضيدى الحضارة الغربية ؛ العلم ؛ وليبيوقراطية . إنها تمنحنا فرصة أن نمنع وقوع مآس يمكن تجنبها ، و أن نجرب إمسلاحات ، مثل دولة الرفاعة ، و أن نقيمًها نقليا و أن نجري أية تحسينات إضافية ضرورية . كما أؤكد أيضا تعضيدي للعلم ، الذي يُغترى عليه كثيرا هذه الأيام ، و الذي يُستخدم النقد الذاتي في بحثه عن الحقيقة ، و الذي يجدد مع كل كشف جديد تتكيده على ضمالة ما نعرف : على المدى الرهيب لجهلنا . أدرك كل كبار العلماء الطبيعيين عقليا ، فإذا ما قال

جوته إن " الأوغاد وحدهم هم المتواضعون " فإننى أحب أن أرد " إن أوغاد المُفكرين وحدهم هم غير المتواضعين " .

أمّا وقد أكدت تعضيدى للحضارة الغربية و للعلم ، لاسيما العلوم الطبيعية ، فساعود حالاً إلى موضوعى عن صدام الثقافات . لكنى أحب أولاً أن أشير إشارة مختصرة جدا عن ضلالة مغزعة لا زالت للأسف تعتبر عنصرا هاماً فى هذه الحضارة الغربية . و أنا أشير هنا إلى البدعة المغزعة المسماة القومية – أعنى على وجه التحديد إيديولوجيا الدولة القومية : المذهب الذي لا يزال الكثيرون يعتقونه ، و الذي يبدو مطلبا أخلاقها ، ويقول إن حدود الدولة لابد أن نتطابق مع حدود المساحة التي تقطنها الأمة . إن الفطأ الجوهري في هذا المذهب أو المطلب هو الفرض بأن الشعوب أو الأمم – كمثل الجنور – قد وُجدت قبل الدول ، كوحدات طبيعية حو من ثم فلابد أن تحتلها الدول ، و الواقع هو أن الدول هي التي تصنعها .

لابد أن نقابل هذا المطلب - غير العملى تماما - بالطلب الأخلاقي الهام لحماية الأقليات : مطلب أن تتمتع الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية في كل دولة بالحماية من هجمات الأغلبية - و من بين هذه الأقليات بالطبع تلك الأقليات التي تختلف عن الأغلبية في لون الجلد أو لون الأعين أو لون الشعر .

و على خلاف مبدأ الدولة القومية ، وهو غير العملى على الاطلاق ، يبدو مبدأ حماية الاقليات عمليا تقريبا – على الرغم من صحوبة تنفيذه ، إن ما شاهدتُه من تقدم في هذا المجال في زياراتي المتحددة إلى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٥٠ لهو أكبر بكثير مما كنت أظنه ممكنا ، إن مبدأ حماية الاقليات ، على خلاف مبدأ القومية ، هو مبدأ أخلاقي لا جدال ، و هو يشبه مثلا مبدأ حماية الطفولة .

لماذا لا يعمل مبدأ العراة القومية في أي مكان بالعالم - لاسيما في أوروبا - فلا يشبه إلا الجنون؟ إن هذا يعود بي إلى موضوع صدام الحضارات . إن العشيرة الاوروبية كما نعلم جميعا هي نتيجة لهجرات جماعية . جاحت من زمان سحيق موجة وراء موجة من أثاس تدفقوا من منطقة الاستبس بوسط أسبيا ، ليتصادموا مع مهاجرين أقدم في أشجاه الحزر الأسبوية : الحنوسة و العنوسة الشرقية ، و الغرسة ،

بحثأ بحن عالم أفضل

على وجَّه المصوص - تلك التي نسميها أورويا - ، ثم انتشروا . و كانت النتيجة ذلك الطبط اللغوى و العرقي و الثقافي : اختلام مشوش لا يمكن حله .

و اللغات هي أفضل ما يثفذ بيدنا خلال هذا التشويض . غير أن هناك بعض اللهجات المحلية أو الطبيعية ، وبعض اللغات المكتوبة المتداخلة ، التي نشأت هي ذاتها من لهجات مبيلة – كما يتضح بجلاه من اللغة الهولندية مثلا . ثمة لغات أخرى ، كالهرنسية و الاسبانية و البرتغالية و الرومانية ، ليست سوى نتائج للفتوح الرومانية الشرسة . من الواضح الجلي إنن أن التشوش اللغوى لا يمكن أن يكرن دليلا حقيقيا يعتد به خلال التشوش العرقي . من المكن أن نعالج هذا الموضوع أيضا إذا تفحصنا ألقاب الأسر . فعلى الرغم من أن الألقاب السلاقية قد استثبلت بها أخرى ألمانية في النسسا و ألمانيا لتختفي أثار كثيرة – فاتا أعرف عائلة تحول لقبها ليصبح بولينجر وكان إلم تفتى الذاكرة هو بوهر شساليك – إلا أنا سنجد في كل مكان أثاراً تنم عن التناعل السلاقي – الألماني . و على وجه الخصوص ، قبل العائلات النبيلة المديدة في ألمانيا التي تنتهي ألقابها بـ " .. وف " تتحدر بوضوح من أصل سلاقي . على أن هذا لا يقدم أية إلماعات أخرى عن أصولها العرقية ، لاسيما بالنسبة العائلات النبيلة التي كان طبيعيا أن يتم الزواج فيها بين أطراف تفصلها مسافات طويلة – على عكس رقيق الأرض مثلا .

فى خضم هذا التشوش الأوربى ، بزغت الآن تلك الفكرة المجنوبة لمبدأ القومية ، بزغت أساسا تحت تأثير الفلاسفة : روسو و فيخته و هيجل ، و بلاشك أيضا كرد فعل للحروب النابوليونية .

كانت هناك بالطبع نُدُرٌ للقومية ، لكن ، لا الثقافة الرومانية و لا الثقافة الاغريقية القديمة كانت قومية ، نشأت كل من هاتين الثقافتين نتيجة لصدام ثقافات مختلفة على البحر المتوسط و في الشرق الأمنى ، ولقد كان هذا اصحيحاً أيضا بالنسبة الشقافة الاغريقية ، وهي الثقافة التي قدمت على الأرجح أهم الاسهامات في حضارتنا الغربية الصالية : أعنى فكرة الحرية ، اكتشاف الديموقراطية ، و الموقف العقلي النقدي التي نتجت عنه العلوم الطبيعية الحديثة في نهاية المطاف .

بل إن أقدم ما وَمَنا من الأعمال الأدبية الإغريقية - الإليادة و الأدبيسة - ليست سوى شبهادة بليفة عن صدام الشقافات ؛ كان هذا الصدام في الحق هو مرضوعها الواقعي . لكنها كانت في الوقت نفس شاهدا على موقف عقلي ، مثلما هو شارح . فالواقع أن المهمة المحددة المؤلمة عند هرميروس كانت هي تقسير ما يبدو لولاها غير مفهوم و لا عقلانيا ( كمثل الشجار بين أخيل و أجامعنون ) باستخدام نظرية سيكولوچية يمكن فهمها : نعني في صيغة اهتمامات هذه الصور الإلهية ، التي تكاد تكن أدمية ، وغيرتها الصغيرة - تلك المصور الإلهية التي يظهر فيها الشعف البسري ، و التي تقيم أحيانا تقييما نقديا . اقد يُحرِ أيك الحرب آريس في النهاية على المسمور عامده عبدا . و من المهم أن نذكر أن المعاملة التي كان يتلقاها غير الأغريق في كل معاملة من الأديية و الأديسة كانت عطوفة و لا تختلف - إذا قلنا أقل القليل - عن معاملة .

يتكرر هذا الموقف النقدى المستنير في أعمال مثل أعمال اسخيارس و هيروبوت، 
تلك التي مُجِّت فيها فكرة الصرية لأول مرة ، تحت تأثير صنراع الاغريق من أجل 
المرية ضد حملات الفرس . لم تكن حرية الأمة ، و إنما الحرية الشخصية ، حرية 
الاثنينين الديموةراطيين فوق كل ما عداها ، في مواجهة فقدان الحرية الذي يماني منه 
الشخاف عون لحكم كبار ملوك الفرس . و الصرية في هذا السياق ليست مجرد 
إيبيولوجيا و إنما هي طريقة في المياة تجعل الحياة أفضل ، تجعلها حياة تستحق أن 
يُحيا . ولقد جعل أسخيلوس و هيروبوت من هذا أمر واضحا . كان كلاهما في كتاباته 
شاهدا على الصدام بين هذه الثقافات الغربية و الشرقية ، ثقافات الحرية و تقافات 
الاستبداد . و كلاهما شهد بثر هذا الصدام في التترير ، الذي قاد إلى تقييم واع غير 
متحيز لثقافة الذات ، ومن ثم إلى تقييم عقلى نقدى للأساطير القديمة . و لقد قذا 
في أيونيا ( و هي جزء من أسيا الصغري ) إلى علم كونيات نقدى ، إلى نظريات تأملية 
من نقسير واقعي للظواهر الطبيعية . ريما كان لنا أن نقول إن العلوم الطبيعية قد 
من نشيجة لأثر الموقف العقلى و انتقدى من التفسير الاسطوري للطبيعية قد 
منشك نتيجة لأثر الموقف العقلى و انتقدى من التفسير الاسطوري للطبيعة قد 
منشك نتيجة لأثر الموقف العقلى و انتقدى من التفسير الاسطوري للطبيعة قد وعندما

أتحدث عن النقد العقلي فإنني أعنى النقد من وجهة نظر الحقيقة : السؤال ' هل هذا صحيح ؟ " و السؤال ' أمن المكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ " .

و عن طريق الشك فى حقيقة هذه التفسيرات الأسطورية الظواهر الطبيعية ، تمكن الاغريق من وضع النظريات التى قادت إلى مواد العلوم الطبيعية ، و عن طريق الشك فى حقيقة التقارير الأسطورية عن أزمنة ما قبل التاريخ ، وصلوا إلى بدايات دراسة التاريخ ،

لم يكن هيرودوت - الذي سمّى بحق " والد التأريخ" - مجرد سلف لدارسي التاريخ ، إنما كان هو من اكتشف فعلاً الطبيعة النقدية و التنويرية لصدام الثقافات ، وعلى وجه الخصوص الصدام بين الثقافة الاغريقية و المصرية و الفارسية الوسيطة .

هنا أهب أن أقتبس حكاية من عبل هيرودوت التاريخي ، هذا العمل الذي يُعتبر حقا تاريخ الصدام العسكري و الثقافي بين الاغريق و بين ساكني الشرق الادني ، والفرس منهم بخاصة ، في هذه الحكاية يروى هيرودوت مثالاً متطرفا ، بشعا نوعاً ما ، ليبين أنه على الشخص العاقل إدراك حقه في أن يشك في كل ما يعتسبره من المسلّمات .

كتب هيروبوت يقول: " ذات مرة استدعى الملك داريوس الاغريق الموجوبين بقصره و سألهم إن كان من المكن أن ينكلوا جثث الموتى من أبائهم . أجابوا آنه ليس من شيء ، ليس من شيء على الاطلاق يمكن أن يقنصهم بقسط ذلك . هنا استدعى داريوس الكانتير ، وهم شسعب هندى تصود على أكل أبائه ، و سسالهم في صفسور الاغريق – بعد أن وقر لهم مترجما – إن كان من المكن أن يوافقوا على إحراق جثث الموتى من أبائهم ، هنا صدرخ الكلاتير ذعراً و توسلوا إليه ألاً ينطق بمثل هذا الكفر . هكذا العالم ! " .

لم يقصد هيروبوت براوية هذه الحكاية لمعاصريه الإغريق أن يعلمهم فقط احترام عادات الآخرين ، و إنما أيضاً أن يمكنهم من نقد ما يسلَّمون به من أشياء . الواضع أنه قد رغب في أن يقاسمه القارئ غيرته . سحرته التشابهات و الاختلافات في العادات وفي الأساطير القديمة . إن فرضي ، حُدْسي ، هو أن هذه الاختلافات ناتها هي التي تبرر ذلك الموقف النقدي والعقلي الذي تبوأ الأهمية القصوى لدى جيك و الأجيال التالية ، و الذي كان له ، في طني ، هذا الأثر العاسم على الثقافة الأوروبية ، بجانب الكثير من الآثار الهامة الأخرى بالطبع .

كثيرا ما سئلتُ في انجلترا و في أمريكا عن تفسيري لذك الإبداع الفريد والثروة الثقافية التي تتعيز بها النمساء و فيينا بخاصة : ذلك السمو المنقطع النظير لسيموفونياتنا النمساوية الرائحة ، لهندسة الباروك لدينا ، لإنجازاتنا في العلم و في فلسفة الطبيعة .

لم يكن لودقيج بولتسمان و إيرنست ماخ فيزيقين عظيمين فقط ، إنما كانا أيضا من رواد فلاسفة الطبيعة . كانا من أسلاف حلقة فيينا . فيها عاش يوسف بويرً وليتكورس ، الفيلسوف الاجتماعي الذي يمكن أن نُصفه بأنه المؤسس الفلسفي للولة الرفاعة المعاصرة . لكن اهتمام شيئا هنا بالأمور الاجتماعية لم يقتصر فقط على الجدل الفلسفي ، و إنما نتج عنه بعض المنجزات العملية الرائمة حتى في عصر الملكية . كانت فيها 'جامعات الشعب' المدهشة ، كان فيها نادي ' المدرسة الحرة ' التي أصبحت واحدة من أهم بذور حركة مدرسة الاصلاح ، كانت فيها منظمات الإغاثة مثل إغاثة الطفولة ، و خدمات الطفواريء ، و ملجأ المشردين . و كان فيها غير ذك خير .

قد لا نجد تفسيراً واقعيا لكل هذا النشاط الرائع و الانتاجية المذهلة في الثقافة الموجدة على التقافة الموجدة على التقافة الموجدة الموجدة على التقافة الشعاط التجريب ، ربما كان لهذه الانتاجية الثقافية للنمسا ارتباط بموضوع محاضرتي ، أعنى "الصدام الثقافي ". كانت النمسا القديمة صحورة لأوروبا : كانت تحمل عددا لا يكاد يحصى من الأقابات اللخوية والثقافية. كان الكثيرون من سكان الاقاليم ممن يجدون صعوبة في التكسب يفدون إلى فينا ، حيث كان على معظمهم أن يتعلم الألمانية ، وقد إليها الكثيرون جريا وراء تقاليد فينة ، وقد قد قام قلة منهم بالإسهام بالجديد فيها ، إننا نعرف أن مايدن وموزار لم يشترا فيقط بالمؤلفين الألمان الإيطاليين و الفرنسيين ، و إنما أيضا بالموسية في لم يشترا فيقط بالمؤسية على الم يشترا أن المناسلة الم يشترا المناسلة على الم يشترا فيقط بالمؤسية على الم يشترا فيقط بالمؤسية على الم يشترا أن المؤسية على المؤسية على الم يشترا أن المؤسية على المؤسية على

بحثا عن عالم أفضل

الشمبية المجرية ، بل وحتى بالموسيقى التركية ، كان هايدن و موزار من الوافدين المجدية المجرية ، بل وحتى بالموسيقى التركية ، كان هايدن كل من بيتهوفن ويرامز و بروكتر و مال . لكن نظل العبقرية الموسيقية أمراً عصبيا على التفسير . كان بيتهوفن هو من تحدث عن " الشرارة المقدسة فى شوبيرت " – الذي يمكن أن نعتبره أرفع عبقرية وأدت فى فيينا .

بل و لقد يقوينا التمعن في الموسيقي القيينية إلى المقارنة بين شيبنا ، من هايين حتى بروكز ، و بين أشينا في عصر بريكلير . ربعا كانت الظروف في المدينتين أكثر تشابها مما نظن في باديء الأمر . يبدو أن الصدام الثقافي قد أثرى ، و بسخاء ، كلتا المدينتين - و هما الواقعتان في موقع غاية في الحيوية بين الشرق و الغرب .

# عمانويل كانط: فيلسوف التنوير

### ( محاشرة الإحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاة كانط )

منذ مانة و خمسين عاما توفى عمانويل كانط بعد أن قضى سنى حياته الثمانين فى عزلة تامة ، و اعتزم فى بلدة كونيجسبيرج البروسية الريفية ، ظل قبل وفاته سنينا فى عزلة تامة ، و اعتزم أمسقاؤه أن يدفنوه فى هدوه ، لكن هذا الرجل المتواضع النشأة دُفن كما يدفن الملوك. عندما انتشر فى البلدة نبأ موته اندفع الناس أفواجا إلى منزله يطلبون رؤيته ، و فى يوم جنازته توقفت الحياة تماما فى البلدة ، و شبيعه الالاف بينما كانت أجراس الكنائس كلها تدق حزنا ، لم تشهد كونيجسبيرج مثل هذا قبلا – هكذا يقول المؤرخون .

يصعب أن نيرر هذا الجيشان المذهل من الشعور الشعبى . أكان ذلك فحسب اسمعة كانط كفيلسوف هائل و رجل طيب ؟ يبدر لى أن ثمة ما هو أكثر من ذلك . إننى اعقد أن الأجراس التي دقت عام ١٨٠٤ من أجل كانط ، أيام الحكم المطلق لفريدريك ويليام ، كانت تحمل أصداء الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية – أصداء أفكار ٢٧٧٦ و ١٨٧٨ . إننى اعتقد أن كانط كان قد أصبح لدى مواطنيه الريفيين تجسيدا لهذه الأكثار . جاءا يعبرون عن امتنانهم للرجل الذي علم : حقوق الانسان ، المساواة أمام القانين ، المواطنية العالمية ، السلام على الأرض ، وكذا – و ربما كان الأهم – التحرر من خلال الموفة

#### ١- كانط و التنوير

وصلت معظم هذه الأفكار إلى أوروبا من انجلترا ، من خلال كتاب نُشر عام 
۱۹۷۳ ، كتاب قرلتير وسائل تتعلق بالأمة الانجليزية . في هذا الكتاب يقابل 
قولتير الحكومة الانجليزية المستورية باللّكية المللقة في أوروبا ؛ التسامع الديني 
الانجليزي بموقف الكنيسة الكاثوليكية ؛ القوة التقسيرية لكوزمولوجيا نبوتن والتجريبية 
التحليلية الوك بدوجماطيقية ديكارت . أخرق كتاب قولتير ؛ لكن نشره كان إشارة بده 
حركة فلسفية ، حركة لم تُفهم في انجلترا إلا قليلا ، فلم تكن ثمة فرصة لها ، حركة 
كان لها مزاج غريب من العدوانية الذهنية .

و بعد ستين عاما من وفاة كانط أعيد عرض نفس هذه الأفكار الانجليزية على النها " تعقلية ضحلة مُدّعية " . ومن السخرية حقا أن كلمة " التتوير " الانجليزية هذه ، والتي استُخدمت أنشذ نعتا للحركة التي يدأما شولتير ، هذه الكلمة لا تزال تكتنفها دلالة الفسحالة و الادعاء . هذا على الأقل ما يقوله قاموس أكسفورد . و غنى عن القول إنني لا أعنى مثل هذه الدلالة عندما استخدم كلمة " التنوير " .

لمن كانط بالتتوير ، كان آخر كبار المدافعين عنه ، أنا أمرك أن هذه ليست الرؤية المعتادة ، أنا اعتبر أن كانط هو المدافع عن التتوير ، لكنه يؤخذ كثيراً على أنه مؤسس المرسة التي حطمت التنوير ، المرسة الرومانسية لفيضته و شيلنج و هيجل ، إنني أؤكد أن هذين التفسيرين متضاربان .

حاول فيخته ، ومن بعده هيجل ، أن ينصبًا كانط مؤسساً لدرستهما . لكن كانط قد عاش ليرفض عروض فيخته المتواصلة ، الذي أعلن نفسه خليفة لكانط ووريثًا . كتب كانط في "إعلان عام بخصوص فيخته" – و هو كتاب لا يعسرفه إلا القائل – يقول : "صحابا الله من أصدقائنًا .... ذاك أن هناك من المضادعين الفادرين ممن يسمون أنفسهم أصبقاء ، من يخططون لخرابنا ، بينما هم يتحدثون حديث النية العسنة ". ويعد أن توفي كانط و لم يعد في مقدوره الاعتراض ، حدث أن دفع بهذا المواطن العالمي بنجاح ليختم من تصغيراته من العالمي بنجاح ليختم المرسمة الرومانسية القومية ، على الرغم من تصغيراته من

الرومانسية والحماس العاطفي و الوله . لكن دعونا نرى كيف وَصَفَ كانط نفسه فكره التنوير :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه ... من عجز عن استخدام نكائه بون توجيه خارجى ، إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إنا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى النكاء ، و إنما عن نقص في شنجاعة الفرد أن في تصميمه على استخدام ذكائه بون مساعدة من قائد ، اسمعنى ، تشجع و استخدام ذكاك أنت ! إن هذا في التنوير هو صيحة العرب !

يشير كانط هنا إلى شيء شخصي جدا ، إنه جزء من تاريخه ، نشأ في أسرة على شفل الفقر ، شب في حي تسوده النظرة التَّقُرِيَّ الضيقة – و هذه صيغة ألمانية متزمنة من التطهرية ( البيرريتانية ) – و كانت حياتًه قصة تحرر من خلال المعرفة . كان في سنيته المتنفرة بنظر إلى ماضيه في ذعر ، و إلى ما أسماه " استرقاق الطفولة " – فترة حياته " تحت الوصاية " . و لقد أستطيع أن أقول إن القضية الرئيسية التي سادت حياته بتكملها كانت هي الصراع من أجل الحرية الروحية .

### Y - كوزمواوچيا كانط النيوټونية

لعبت نظرية نيوتن في هذا الصراع بورا حاسما ، تلك النظرية التي كان ثولتير هو أول من أذاعها بأوروبا . غنت كوزمولوچيا كوبرنيق و نيوتن مصبر الوحي الفعال والمثير في حياة كانط الذهنية . كان الأول كُتُبه الهامة " نظرية السماوات " عنوان فرعي مشوق : " مقالة عن نظام الكون و أصله الميكانيكي همس مباديء فيهين " . و هذا الكتاب واحد من أعظم ما كُتُب في الكوزمولوچيا و نشأة الكون . إنه يممل أول صياغة ، ليس فقط لما نسميه اليوم " فرض كانط - الإبلاس " عن نشاة النظام الشمسي ، و إنما أيضا – و كانما في انتظار چينز – لتطبيق هذه الفكرة على درب التبانة ( و كان توماس رايت قد اعتبر هذا الدرب قبل ذلك بخمس سنين نظاما نجميا ) . إنما ييز هذا كه تعرف كانط على هُرية السُّدُم : إنها " دروب تبانة أخرى " - نظمٌ نجمة بعيدة تشبة نظاما .

كانت المشكلة الكوزمولوجية - كما كتب كانط فى أحد خطاباته - هى التى قادته إلى نظريته عن المعرفة ، و إلى كتابه نقد العقل المقالص ، اهتم كانط بتلك المشكلة المعقدة ( التى كان على كل كوزمولوچى أن يواجهها ) عن تناهى أو لا نتاهى المالم بالنسبة للزمان و المكان ، فأما بالنسبة للمكان ، فقد أقتُرح فيما بعد - على يدى أينشتين - حلَّ ساحر فى صورة عالم متناه بلا حدود ، و كأنما كان هذا الحل مفصلًا ليقك العقدة الكانطية ، و إن كان يستخدم وسائل أقوى من تلك التى كانت متاحة لكانط و معاصريه ، و أما بالنسبة للزمن فلم تُقتُم حتى الآن أية حلول أفضل المصاعب التى

### ٣- نقد العقل الخالص و الشكلة الكورمولوجية

يحكى لنا كانط أنه وقع على المسكلة الجوهرية لكتابه نقد العقل الخالص عندما تأمل قضية ما إذا كان للكون بدايةً في الزمن . أفزعه أنَّ قد تمكن من أن يُنتج ما يبدو برهانين مسحيحين لكلا الاحتمالين ، والبرهانان مشدوقان ، ويحتاجان في تفهمهما إلى التركيز ، لكنهما ليسا طويلين ، و فهمهما ليس صحبا .

أما بالنسبة للبرهان الأول فسنبدأ بتحليل فكرة متوالية لا نهائية من السنين (أو الألهام أو أي فترات متناهية منساوية من الزمن) . مثل هذه المتوالية اللانهائية من الأمنين لابد أن تكون متوالية تمضى و تمضى إلى الأبد دون ما نهاية . هي لا يمكن أن تكتمل : فالمتوالية المكتملة أو المنقضية من السنين إنما تتّأقض التعريف . حاجً كانط في البرهان الأول بأن العالم لابد أن تكون له بداية في الزمان و إلا كان علينا أن نقول، في هذه اللحظة ، إن عدداً لانهائيا من السنين لابد و أن قد انقضى ، و هذا مستصيل . و هذا ينهي البرهان الأول .

نبدأ البرهان الثاني بتحليل فكرة زمان فارغ تماما - الزمان قبل أن يكون هناك عالم ، مثل هذا الزمان الفارغ - الذي لا يوجد فيه شيء البنة - هو بالضرورة زمان الا يمكن أن نميز فيه بين فترة زمانية و أخرى عن طريق علاقتهما الزمانية مم الأشياء

والوقائم ، فليس شمة أشياء و لا وقائع على الاطلاق . تثمل الآن آخر فترة في الزمن الفارة على الفترات الفارة على الفترات الفارة على الفترات الفترة تتميز عن كل الفترات السابقة بأن لها علاقة زمنية وثيقة بواقعة – تقصد واقعة بداية العالم . لكن للفروض أن هذه الفترة فارغة ، وهذا تناقض في التعريف . حاع كانط في برهاته الثاني هذا بأن العالم لا يمكن أن تكين له بداية في الزمان و إلا لكانت هناك فترة زمان فارغة — تلك اللحظة السابقة مباشرة لبدء العالم – لكنها تتميز رغم ذلك بعلاقتها الزمنية بواقعة في المالم . وهذا مستحيل .

هنا صدام بين برهانين . أطلق كانط على هذا الصدام اسم " المناقضة " . ان أزعجكم هنا الآن بالمناقضات الأخرى التي وقع كانط في شركها -- كتلك المتعلقة بحدود الكون في الفضاء .

#### ٤- القضاء و الزمن

أي درس تلقاه كانط من هذه المناقضات المحيرة ؟ لقد استنبط أن أفكارنا عن اللفضاء و الزمان غير قابلة التطبيق على الكون ككل . يمكننا بالطبع أن نطبق فكرتى الفضاء و الزمان غير قابلة التطبيق على الكون ككل . يمكننا بالطبع أن نطبق فكرتى الفضاء و الزمان ذاتهما ليسا أشياء الفيزيقية العادية و على الأحداث الفضاء و الزمان ذاتهما ليسا أشياء و لا أحداث : لا يمكن أن نلاحظهما : إنهما أكثر مراوغة . والنهما إطار للأشياء و الأحداث . أشياء تعمل كنظام لمفظ الملاحظات إن الفضاء والزمان ليسا جزءاً من عالم الأشياء و الأحداث الواقعي التجريبي ، إنها هما جزء من مدانتنا المقلية ، الجهاز الذي نفهم به المالم . و استعمالهما المسعيح هو كانوات مراقبة : فعندما نراقب أي حدث ، فإننا – كقاعدة – نقوم بتحديد موقعه ، على الفور وحدسيا ، في ترتيب مكاني زماني ، و على هذا فمن المكن أن نصور الفضاء الإالزمن كإطار مرجعي لا يرتكز على الخبرة ، و إنما يُستخدم حدسيا في الخبرة ويلائمها تماما . هذا هو السبب فيما يحدث من مشاكل إذا نحن أساتا تطبيق فكرتي والمنشاء و الزمن عند استخدامهما في مجال يتجاوز كل خبرة ممكنة – كما فعلنا في والنبنا عن الكن دككل .

اختار كانط لهذه النظرة التى عرضتُها حالاً ، اختار اسماً قبيماً و مضلًا على نحو مضاعف : " المثالية للتعالية " . و سرعان ما ندم على ذلك . لقد جعل هذا الاسم النس يعتقدون أنه مثالي ، بعمنى أنه يذكر واقع الأشياء الفيزيقية : أنه يقول إن الأشياء الفيزيقية اليست سوى أفكار . أسرع كانط ليبين أنه إنما ينكر أن الفضاء والزمن أشياء تجريبية وواقعية بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء الفيزيقية و الأحداث تجريبية وواقعية بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء الفيزيقية و الأحداث تجريبية وواقعية بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء المعيرة : لقد أصد د أسلويه المعنى مصيرة : لقد نُصِّب أبا للمثالية الألمانية . و أنا أفترح أن الوقت قد حان لتقويم واقعية . أما بالنسبة لتأملات المثاليين الألمان الميتافيزيقية أنى الفضاء و الزمان أشياء قد أعتار عنوان كتابه ( نقد العقل الخالص ) ليمان به هجوماً نقديا على كل أمثال هذا الاستدلال النظرى . ذلك أن ما ينقده كتاب النقد هو العقل الخالص ، إنه ينقد ويهاجم الاستدلال الخالص عن العالم " خالص" ، خالص بمعنى أن الخبرة الحسية لا تلوثه . هاجم كناط المعالم الخيرة الحسية لا تلوثه . هاجم كانط المعالم الخيرة الحسل عن العالم بدد دائما أن يوطنا في مناقضات . كتب كانط كتاب نقد المقل الخالص ، وقد حفزه هيوم ، كي يوطنا في مناقضات . كتب كانط كتاب نقد المقل الخالص ، وقد حفزه هيوم ، كي يؤكد أن حدود الخبرة الحسية مي حدود كل استدلال حصيف عن العالم .

### ه- ثورة كانط الكويرنيقية

تُعَرِّزُ إيمان كانط بنظريته عن الفضاء و الزمن كإطار مرجعي حدّسي ، عندما وجد بها المفتاح لحل مشكلة أخرى – مشكلة صحة النظرية النيوتونية التي كان يعتقد في صحفها الضالص الذي لا يرقبي إليه الشبك – مثله مثل كل مسعاصديه من الفيزيائيين: شعر بثه من غير المعقول أن تكون هذه النظرية الرياضية المضبوطة مجرد نتيجة لملاحظات متراكمة . اكن ، ماذا عساه يكون أساسها ؟ اقترب كانط من هذه المشكلة بأن تأمل في البداية وضع الهندسة . قال إن هندسة اقليدس ليست مبنية على الملاحظات ، إنما على حدسنا للعلاقات الفراغية ، يقم العلم الندوتوني في نفس

الموقف . فعلى الرغم من أن الملاحظات تعضده ، إلا أنه ايس نتيجة لهذه الملاحظات إنما هو نتيجة لطرقنا في التفكير ، محاولاتنا لترتيب بيانات حواسنا / لتفهيهها ، ولهضمها ذهنيا ، ليس الأمر إذن أمر بيانات حواسنا إنما هو عقلنا ، تنظيم الجهاز الهضمي لعقلنا ، الجهاز المسئول عن نظرياتنا ، إن الطبيعة كما نعرفها ، بنظامها وقوانينها ، هي في معظمها ناتج للأنشطة التمثيلية و التنظيمية لعقلنا ، أو ، كما وضعها كانط في صياغته المدهشة " إن عقلنا لا يستل القوانين من الطبيعة ، إنما هو يفرض قوانينه على الطبعة " .

هذه الصياغة تلخص الفكرة التى أطلق عليها كانظ مبتهجا اسم " ثورته الكرزيقية " . و كما عبر عنها كانط : عندما وجد كربرنيق أنَّ ليس شه تقدم قد أحرزه بنظرية السحماوات الدوارة ، قلب المائدة – إذا سحم اننا القول – ليتخطى عقبته : بنظرية السحماوات اليست هى التى تدور بينما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين منَّ يدور و السماوات من حوانا واقفة . قال كانظ إن مشكلة المعرفة العلمية يعكن أن تُحل بنفس الطريقة – مشكلة كيف يكون العلم للضبوط ( كنظرية نيوتن ) ممكنا ، وكيف أمكن اننا أن نتصوصل إليه . علينا أن نتصلى عن الرؤية القائلة إننا علم المحظون سلبيون ننتظر من الطبيعة أن تطبع انتظامها علينا . إنما علينا أن نتبنى الرؤية بأننا إذ نستوعب بيانات إحساساتنا نقوم فعلاً بغرض نظام عقنا و قوانينه عليها .

و بتأكيده على الدور الذي يلعبه المراقب ، الباحث ، المنظر ، تمكن كانط من خلق انطباع يتعذر محوه ، ليس فقط على الفلسفة و إنما أيضا على الفيزياء والكوزمولوچيا. خلق مناخا كانطيا من الفكر كان من الصعب دونه أن تظهر نظريات آينتشتين أو بوهر ، واقد نقول إن إدينجتون كان كانطيا في بعض النواحي أكثر من كانط نفسه ، بل و من المكن أن يقبل حتى من لا يستطيعون تتبع كانط على طول طريقه ( منلى ) ، أن يقبل وزيته بأن المجرب لا يجب أن ينتظر حتى نقبل الطبيعة أن تكشف عن أسرارها، إنما عليه أن يطلب منها ذلك ، عليه أن يستجرب الطبيعة في ضوء شكركه ، وحدسه، ونظرياته ، و إلهاماته ، همنا في رأيي لقيةً فلمسفية مده شدة أنها تجعل من

المكن أن ننظر إلى الطم - نظريا كان أو نجريبيا - على أنه إبداع بشرى الآرأن ننظر إلى تاريخه على أنه جزء من تاريخ الأفكار ، على نفس مستوى تاريخ الفن أو الأدب .

هناك في صيفة كانط الثورة الكوبرنيقية معنى ثان مُضَمَّن أكثر إثارة ، معنى ربما قد يشير إلى تثرجع في موقفه تجاهها ، فثورة كانط الكوبرنيقية تحل مشكلة بشرية نشأت عن ثورة كوبرنيق نفسه ، جَرَّد كوبرنيق الانسان من وضعه المحوري في العالم الفيزيقي ، القد جعلت ثورة كانط الكوبرنيقية هذا الأمر سائفا : اقد أوضحت لنا ليس فقط أن موقعا في الكون المادي لا عبلاقي ، و إنما أيضا - بمعنى ما - أننا نستطيع القول بأن الكون يدور حولنا ، إنما نحن من يُنتج النظام الذي نجده في الكون أ جنوا من من يُنتج النظام الذي نجده في الكون أ جنوا من من ينتج النظام الذي نجده في الكون الكون يدور حولنا ، إنما نحن من يخلق معرفتنا عنه ، إننا مكتشسفون :

### ٦- مذهبُ استقلال الذات

أتحول الآن من كانط الكوزمولوجي فيلسوف المعرفة و فيلسوف العلم ، إلى كانط المعلم الأخلاقي . لا أعرف إن كان أحد قد لاحظ أن الفكرة الأساسية في أخلاقيات كانط ترقي إلى ثورة كويرنيقية أخرى تناظر في كل النواحي الثورة التي وصفتُها حالا . ذلك أن كانط يجعل الانسان هو المُنترَع للأخلاقيات ، تماما مثلما جعله المشرع الطبيعة ، إنه بهذا يعيد للإنسان وضعه المركزي في عالمه الأخلاقي و عالمه الفيزيقي على حد سواء . أشرن كانط الأخلاقيات مثلما أنسن العلم .

إن ثورة كانط الكويرنيقية في مجال الأخلاقيات مضمنة في مذهبه عن استقلال الذات — المذهب الذي يقول إننا لا يمكن أن نقبل أمر سلطة ما ، مهما علا شائها ، على أنه الأساس النهائي للأخلاقيات ، فإذا ما واجهنا أمرٌ من سلطة ، أصبحت مسئوليتا أن نقرر ما إذا كان هذا الأمر أخلاقيا أو غير أخلاقي . قد يكون للسلطة القدرة على المقاومة ، لكن ، مالم يكن شمة حانع جسدى يحول دون أن نختار ، فإن المسؤولية تبقى على كاهلنا . إن قرار ما

إذا كنا سنطيع الأمر هو قرارنا - إننا من يقرر ما إذا كنا سنقبل السلطة .

بجسارة حمل كانط هذه الثورة إلى مجال الدين . إليك فقرة تلفت النظر : يقدر ما قد تروعك كلماتى ، لا تلعننى إذا أنا قلت : إن كلا منا يخلق ربه ، بل إن ع*ليك -* أخلاقيا - أن تخلق ربك ، كى تعبد فيه خالقك . ذلك أنه بطريقة أو بأخرى .... لابد أن يُكْشَف لك النقاب عن معبوبك .... بل وحتى ، عندما يُفْصح لك عن ذاته : فأنت .... من سيحكم إذا ما ﷺ ( ضميرك ) سيسمح لك بأن تؤمن به ، و أن تقسه .

لا تتحصر التغلية الأخلاقية عند كانط في التصريع بأن ضمير الغرد هو سلطته الأخلاقية ، إنما هو يحاول أيضا أن يخبرنا بما قد يطلبه ضميرنا منا . و هو يقدم بضع مسيِّغ لهذا القانون الأخلاقي . من هذه الصميغ : عليك أن تعتبر أن كل شخص هو هدف في ذاته ، و لا تستخدمه أبدا كمجرد وسيلة لأهدافك ، يكتنا أن تُجُيل روح أضلاقيات كانط في هذه الكلمات : كن حرا و لا تخش ؛ و احترم صرية الغير .

و على أساس من هذه الأضلاقيات أقام كانط أهم نظرياته عن الدولة ، ونظريته في القانون الدولي . طالب بعصبة للأمم ، أو اتحاد فيدرالي من الدول ، تكون مهمته <sub>.</sub> في النهاية هي المناداة بالسلام وصونه – السلام الأبدى على الأرض .

حاولتُ أن أرسم في خطوط عريضة فلسفة كانط عن الانسان و عالله ، وأهمً الثين من إلهاماته : الكوزمولوچيا النيوتونية و أخلاقيات الحرية ، الإلهامين اللذين أشار إليهما كانط عندما تحدث عن السماء ذات النجوم من فوقنا و عن القانون الأخلاقي بداخلنا ،

فإذا عدنا إلى الوارء كي نصل إلى رؤية أقدم لدور كانط التاريخي ، فلنا أن نقارته بسقراط . اتَّهم كلاهما بإفساد دين الدولة ، و إفساد عقول الشباب . و كلاهما , أنكر التهمة . وكلاهما وقفٍ يدافع عن حرية الفكر . كانت الحرية عندهما تعنى أكثر من غياب الاكراه . كانت عندهما طريقة للحياة .

و من علمًا ع سقراط ، ومن موته ، بزغت فكرة جديدة عن الانسان الحر : فكرة

 بحثا عن عالم أفرضل	

عن إنسان لا يمكن قهر روحه ، عن إنسان حر لأنه مكتف ذانيا ، إنسان ليس في حاجة إلى إكراه لأنه يستطيع أن يحكم نفسه و أن يقبل بحرية حكم القانون .

و إلى فكرة سقراط هذه عن الكفاية الذاتية ، التي تشكل جزءً من إرثنا الغربي، أضاف كانط معنى جديدا في مجال المعرفة و الأخلاقيات . ثم انه قد أضاف أيضا إليها فكرة مجتمع من البشر الأحرار – من قل البشر . ذلك أنه قد بيِّن أن كلَّ إنسان حُرِّ ، ليس لانه قد ولد حرا ، بل لانه قد ولد و على كتفيه عبد القرار الحر .

# التحرير من خلال المعرفة

تؤخذ فلسفة عمانويل كانط و معها فلسفته التاريخ ، في ألمانيا ، على أنها فلسفة قد مضى زمانها ، أنها قد بطلت على أبدى هيجل و أتباعه ، و لربما كان هذا ولجعا إلى ما تميز به كانط – أعتلم الفلاسفة الألمان طرا – من عقلية فذة و منزلة أخلاقية ولهيمة ؛ ذلك أن العظمة الهائلة لمنجزاته كانت شوكة في جسد خلفائه الأقل منزلة ؛ حتى أن فيخته ، ومن بعده هيجل ، حاولا أن يملا هذه للسئلة المثيرة بأن يقنعا المالم بأن كانط لم يكن أكثر من مجرد واحد من أسلافهما ، لكن كانط لم يكن كذلك . القد كان معارضا عنيدا الحركة الرومانسية بأكملها ، و لاسيما لفيخته ؛ كان كانط بحق هو أخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التي طالما أعنت : حركة التنوير . في مقال هام كان هام التنوير . في مقال هام له عنوانه " ما التنوير ؟ " كتب كانط عام ١٧٥٥ يقول :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه ، وهذه المالة ترجع إلى عجز عن استخدام نكائه دون ترجيه خارجى ، إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مغروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى اللائكاء ، وإنما عن نقص في شجاعة الفرد أو في تصميمه على استجدام ذكائه دون مساعدة من قائد ، اسمعنى : تشجع و استخدم نكاك أنت ! إن هذا في التورر هو صبيحة الحرب !

<sup>\*</sup> حديث بالألمانية بثته شبكة الإذاعة الباقارية في فبريرا ١٩٦١ في ساسلة أهاديث " عن معنى التاريخ " .

تشرح هذه الفقرة من مقالة كانط الفكرة المركزية ثلتتوير كما يراها : كانت هي فكرة تحرير الذات من خلال المعراة .

اعتبر كانط أن هذه الفكرة - فكرة تحرير الذات أو تحرير النفس من خيلال المعرفة - هي مهمته و دليله عبر حياته ؛ وعلى الرغم من أنه كان مقتنعا بأن هذه الفكرة قد تخدم كإلهام لكل من يمثلك الذكاء اللازم ، فإنه لم يقع في خطأ اقتراح أن تُعتبر أن تُحرير النِّقس من خلال المعرفة – أو غير هذه من الأنشطة العقلية – هو. المنى أو الهدف الكامل لصياة الانسان ، و الحق أن كانط لم يكن في صاحبة إلى مساعدة من الرومانسيين كي ينقد العقل الخالص ، لا و لا احتاج مَنْ يَذَكُّره منهم ، ليدرك أن الانسان ليس عقليا خالصا ؛ ثم أنه أدرك أن للعرفة العقلية فحسب ليست هي أفضل منا في حداة الانسبان و لا هي أكثر منا فيها جلالا . كان من المؤمنين بالتعبدية ، ممن يعتقدون في تعدد الخبرات البشرية و في تنوع الأهداف البشرية ، ولأنه كان تعديها فقد أمن بالمجتمع المفتوح - مجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه: " لتكن حرا ، والمعترم حرية الأخرين و استقلالهم ، فإن كرامة الانسان تكمن في حريته ، و في احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة و المسئولة - لاسيما إذا كانت هذه بعيدة كل البعد عن معتقداته " . على أنه قد رأى أن التعلم العقلي الذاتي ، أو تحرر الذات من خلال المعرفة - وعلى الرغم من اعتقاده في التعددية - رأى فيه مهمة لا غنى عنها من وجهة النظر الفلسفية ؛ مهمة تتطلب من كل فرد فعلا مباشرا هنا ، الآن، ودائما . ذلك أنه من خلال بنمو المعرفة فحسب ، يمكن العقل أن يتحرر من استعباده الروحي: استعباد التحامل ، و الأصنام ، و الأخطاء التي يمكن تجنبها . وعلى هذا قإن مهمة تعليم الذات في رأيه ، وعلى الرغم من أنها مؤكدا لا تفسد معنى المياة ، يمكن أن تسهم في رأبه إسهاما حاسما نعو هذا اللعتي .

إن التناظر بين التعبير بين "معنى الحياة "و "معنى التاريخ "أمر يستحق التفحص ! لكننى سائفحص أولاً غموض كلمة "معنى " في التعبير "معنى الحياة ". يُستخدم هذا التعبير أحيانا ليعنى شيئا خبينا أعمق - شيئا كالمعنى الخبيء الإبيجرام أو القصيدة أو اللكورس الفامض في فارست جوته . لكن حكمة بعض الشعراء

بل و ربما بعض الفلاسفة أيضا قد عامنتا أن عبارة " معنى الحياة " يمكن أن تُقهم بطريقة مختلفة ؛ أن " معنى الحياة " قد لا تعنى شيئا مخبوباً ، أو ربما قابلا الكشف ، بقدر ما تعنى شيئا يمكن أن نثرى به حياتنا بمُفسنا ، إننا نستطيع أن نضمفى على حياتنا معنى من خلال عملنا ، من خلال ساوكنا النشط ، من خلال طريقتنا فى الحياة، و من خلال الموقف الذي نتخذه نحو أصدقائنا و اخوتنا فى البشرية و نصو العالم . (طبيعى أن فى قدرتنا على إثراء حياتنا بهذه الطريقة ما قد يُفْجَوْنا ككشف خطير) .

بهذه الطريقة يتحول البحث عن معنى الحياة إلى سؤال أخلاقى – إلى السؤال 

أية مهام سأقررها لنفسى كى أجعل لحياتى معنى ؟ أو كما قالها كانط : \* ماذا 
على أن أفعل ؟ \* . سنجد بعضا من الاجابة على هذا السؤال فى أفكار كانط عن 
الحرية و الاستقلال الذاتى ، و عن تعدية لا تقيدها إلاً فكرة المساواة أمام القانون 
والاحترام المتبادل لحرية الآخرين ، أفكاره – مثل فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة 
— التي يمكن أن تضفى معنى على حياتنا .

يمكن أن نفهم تعبير "معنى التاريخ" بطريقة ممائة . كثيرا ما يفسر هذا التعبير هو الآخر ليعنى شبئا سريا أو خبيئا يشكل الأساس لمجرى تاريخ العلم ؛ أو ربما ليعنى اتجاها خفيا أو مبلاً ثوريا متأصلاً في التاريخ ؛ أو هدفا يكدح العالم نحوه . لكننى أعقد أننا نسى الفهم بالبحث عن المعنى الخفي للتاريخ مثلما البحث عن المعنى الخفي للحياة : فبدلا من البحث عن معنى التاريخ مفيوم خفي ، علينا أن نعمل كي تعنمه معنى . نستطيع أن نحاول أن نعطى هدفا التاريخ – ومن ثم لأنفسنا . يدلا من البحث عن معنى عميق خبي في التاريخ السياسي ، يمكنتا أن نسأل أنفسنا : أية أهداف ملائمة تفيد المداف التاريخ السياسي بمكنتا أن نسأل أنفسنا : أية أهداف ملائمة تفيد

إن يعواى الأولى هى إنن أن علينا أن نرفض التحدث عن معنى التاريخ وكأن هناك شيئا مخبوط أنى تراجيديا التاريخ المثاك شيئا مخبوط أنى تراجيديا التاريخ المقدسة ، أو و كأن ثمة انجاها تطوريا للتاريخ أو قوانينا له ، أو عن أى معنى آخر قد يكتشفه كبيرً مؤرخ أو فيلسوف أو رعيم ديني .

دعواى الأولى إذن دعوى سلبية . إننى آؤكد ألاَّ ثمة معنى خفيا فى التاريخ , وأن المؤرخين و الفلاسفة الذين يؤمنون بأنهم قد اكتشفوا مثل هذا المعنى ، إنما يخدعون أنفسهم ( و الآخرين ) .

لكن يعواى الثانية الجابية جددا . إننى أؤمن بأن علينا أن نصاول أن نمنع التاريخ السياسي معنى - أو باالأخرى العديد من المعانى ؛ معانى ملائمة البشر وجديرة بهم .

بل و أمضى لأبعد حتى من هذا . فدعواى الثالثة هي أننا نستطيع أن نتطام من التاريخ: إن محاولة منح التاريخ معنى أخلاقيا ، أو محاولة تنصيب أنفسنا مصلحين أخلاقيين متواضعين ، هذه المحاولة لا يلزم أن تكون عقيمة . على المكس من ذلك ، إنتا أبدأ أن نفهم التاريخ إذا بخسنا قدر القوة التاريخية للأهداف الأخلاقية . لاشك أن هذه كثيرا ما أند إلى نتائج وخيمة لم يرها أول من فكر فيها . لكنا قد اقترينا - أكثر من أي جيل مضى - في بعض النواحي إلى أهداف و مثل التنوير كما صورتها الثورة الأمريكية أو كانط . و على وجه الخصوص ، فإن فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة ، وفكرة المجتمع التعددي أو المفتوح ، وفكرة إنهاء التاريخ الرهيب للحروب بإقامة عدل صمرمدى ، هذه الأفكار ، و على الرغم من أنها لا تزال مثلًا عليا بعيدة المنال ، قد أصبحت الهدف و الأمل للغالبية العظمى منا .

عندما أقول إننا قد اقتربنا من مذه الأمداف فإننى بالطبع لا أجازف بالتنبؤ باننا سنبلغها قريبا أو أبداً . فالمؤكد أننا قد نفشل . إننى اعتقد على الأقل أن فكرة السلام – تلك التى حارب من أجلها إراسموس روتردام ، و عمانويل كانط ، وفريدريخ شيلا ، و بنتهام ، و ميل و اتباعه ، و سبنسر ؛ و في آلمانيا بيرتا فون شتوتنر وفريدريخ فيلهام فورستر – هذه الفكرة قد غنت اليوم و قد سلَّم بها هدفاً للسياسة الدولية : فيلهماسيو و ساسةً كل الدول المتحضرة . إن هذا أكثر مما توقعه هؤلاء المدافعون الكيار عن فكرة السلام ، وهو أكثر مما كان لنا أن نتوقع حتى منذ خمسة وعشرين

و هذا النجاح العظيم ، باعتراف الجميع ، ليس سوى نجاح جزئى ، لم تحققه أفكار إراسموس أو كانط بقدر ما حققه إدراكنا بأن المرب النووية ستقضى على البشرية . لكن هذا لا يغير من حقيقة أن السلام قد اعترف به الآن على وجه العموم ، و بصراحة هدفا سياسيا لنا ، و أن المسعويات التي نواجهها إنما تعزى في الاساس إلى فشل الدبلوماسيين و السياسيين حتى الآن في التوصل إلى وسيلة لتحقيقه . لا يمكنني أن أناقش هذه المسعويات هنا ، لكن الشرح المفصل الدعاوى الثلاث ومناقشتها قد مكتنا من فهم هذه الصحوبات و تقدير أهميتها .

إن دعواى الأولى ، التاكيد السلبي على أنه ليس شة معنى خبي ه في التاريخ السياسي - ليس شة اتجاه خبي التاريخ - السياسي - ليس شة اتجاه خبي التاريخ - هذا التأكيد يتعارض مع نظريات التقدم العديدة للقرن التاسع عشر ، نظريات كومت و هيجل و ماركس مثلا ، ثم أنه يتعارض أيضا مع نظرية أوزقالد شبينجل في القرن المشرين عن تدهور القرب ، وكذا مع النظريات الكلاسيكية عن الدورات التي الترحها - مثلا - أفلاطون ، و جيواني باتيستا فيكر ، و نيتشه ، و آخرون .

و أنا أعتبر أن هذه النظريات نظريات عنيدة تتشبث بآراء خاطئة ، بل هي حتى نظريات حمقاء بشكل ما . ذاك لأنها تجبب على سؤال صبغ مسياغة خاطئة ، إن أفكارا مثل أ التقدم "و" التدهور" و" التراجع "، إنما تتضمن أحكام قيم ! وعلى هذا فكل مثل أ التقدم "و " التراجع "، إنما تتضمن أحكام قيم ! وعلى هذا فكل مقده النظريات سبواء أكانت تتنبأ بالتقدم أو التراجع التاريخي ، أو كانت تتنبأ بدورة تتأف من تقدم و تراجع - كلها لابد بالضرورة أن يكون مرجعها مقياساً للقيم مجال القيمتين الأخيرتين قد يكون أخالاتها ، أو اقتصاديا ، أو ربما جماليا أو فنيا - و داخل مجال القيمتين الأخيرتين قد يشير المقياس إلى الموسيقي أو التصوير الزيتي أو العمارة أو الالب . وقد يشير المقياس أيضا إلى عالم العلم أن التكنولوچيا . ثمة مقياس آخر الألب . وقد يشير المقيات عن الصحة و نسبة الوفيات ، و ثمة آخر يرتكز على الأطلاقيات ، و ثمة آخر يرتكز على المضيف . ( فقي ألمانيا مثلا وقت ظهور المسارة أعمال أديبة أو تصويرية رائعة ) .

والعادة أن يُعفع ثمن التقدم في بعض المجالات – قل مثلا مجال الاقتصاد أو القيم – بالتراجع في غيرها ؛ مثلما يكون ثمن التقدم في سرعة العربات و انتشارها و عددها ، على حساب الأمان .

إن الصحيع بالنسبة لادراك القيم التكنولوچية أو الاقتصادية صحيع بالطبع أيضا بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية ، و خصوصا بالنسبة المسلمات الأساسية العرية و الكرامة الانسانية . لقد شعر الكثيرون من مواطنى الولايات المتحدة بأن استمرار العبوبية في الولايات الجنوبية أمر لا يطاق ، و أنه لا يتفق مع ما يعليه ضميرهم ، وكان عليهم أن يدفعوا شمن تحرير العبيد حرباً أهلية من أفظع الحروب ، و تدميرا لحضارة زاهية متفردة .

كذا يُسْهِم تقدم العلم – و هو جزئيا نتيجةً لهدف تحرير الذات من خلال الموقة – في إطالة حياتنا و إثرائها ؛ لكنه قد أدى إلى أن نبذل هذه الحيوات تحت تهديد حرب ذرية ، بل و نشك في أن رصيده قد أسهم في سعادة الانسان و في الممثنانه .

إن حقيقة أننا نستطيع أن نتقدم ، و أن نتقهقر في نفس الوقت إنما تبين أن النظريات التاريخية التقدم ، ونظريات التقهقر ، ونظريات الدورات ، وحتى التنبؤات بقدر لمنا ممشوم ، كلها مفا يصعب الدفاع عنه ، ذاك لأن خطأها واضح في الطريقة التي تطرح بها استلقها . إنها جميعا تقع تحت مظلة نظريات العلم الزائف ( حكما حاوات أن أبين في صواقع أخرى \* ) . أما نظريات العلم الزائف للتاريخ هذه ، و التي أطلقت عليها اسم نظريات الغلم عليها اسم نظريات الغلم علية مثير حقا .

و نظرية موميروس للتاريخ - مثل سفر التكوين - ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً المشيئة الشاذة لآلهم متقلبة المزاج شبيهة بالانسسان . و مثل هذه النظــريات

<sup>\*</sup> في كتابي " المجتمع المفتوح و خمسهه " وكتابي " فقر الذهب التاريخي " .

تتعارض مع مفهوم الإله الذي ساد اليهوبية و السيحية فيما بعد ، لم يكن إلا كفراً أن تُعتبر التاريخ السجاسي عملاً مباشرا للإله ~ تاريخ اللصوصية و الحرب و السلب والنهب و تاريخ وسائل التخريب المتعاظمة . إذا كان الثاريخ من صنَّم إله رحيم ، فلابد أنُّ قد كانت مشيئة أن يظل مستغلقا على فهمنا لا تُسبِر أغواره . و بهذا يصبح من الستحيل علينا أن نفهم معنى التاريخ ، إذا حاولنا أن نرى التاريخ كفعل مباشر من إله رجيد . وعلى هذا فإن أي دين يحاول أن يجعل معنى التاريخ مفهوماً لنا حقا ( بدلا من تركبه مستغلَّقاً ) لابد أن يحاول فهمه لا على أنه وحي مباشر من مشيئة إلهية علياً قادرة على كل شيء ، و إنما كمسراع بين قوى طيبة و أخرى شريرة - قوى تعمل واخلنا و تعمل من خلالنا . هذا ما جاول القديس أوغسطين أن يفعله في كتابه " مديثة الله " . لم يكن متأثراً فقط بالعهد القديم و إنما أيضنا باللاطون الذي فسر التاريخ السبياسي على أنه دولة مدينة كانت أصلاً شمولية إلهية كاملة متناغمة انحطَّت أخلاقيا بسبب تدهور عرقي وما تبعه من نتائج: الطموح و الأنانية الدنيوية لطبقة الارستقراطية الصاكمة . و لقد كان ثمة عامل أذر مام أثَّر في أعمال القديس أرغسطين. ذلك هو العصر المانوي الذي كان يعيش به : عصر البدعة المانوية القارسية التي قسرت العالم على أنه حلبة الصراع بين المباديء الطبية و الفبيئة – يجسدها أورموزد و أهريمان ،

قادت هذه التـ الثيرات القديس أوغسطين إلى وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبد الشرية كصراع بين المبد الله و المبدأ النميم لمينة الشيطان ، أي بين الجنة و النار . ثم أنه من الممكن أن نرد كل النظريات التالية تقريبا – ربما باستثناء بعض نظريات التقدم الاكثر سنذاجة – إلى نظرية القديس أوغسطين التي تكاد تكون مانوية ، و معظم نظريات المبدأ التاريخي المعاصرة إنما نترجم ببساطة مقولاته الميتافيزيقية و الدينية إلى لغة العلوم المبيعية أو الاجتماعية ، ويذا فإنها قد لا تفعل سوى أن تستبدل بالإله و الشيطان ، سلالات طيبة أخلاقيا أو بيولوجيا ؛ أو سلالات صالحة لأن تحكم ، و سلالات ردينة أو غير صالحة أخلاقيا أو بيولوجيا ؛ أو طبقات طيبة و طبقات سيسة – بروليتاريين غير صالحة أخلاقيا أو بيولوجيا ، أو طبقات طيبة و طبقات سيسة – بروليتاريين نعتقد أن

الرأسمالية ليست سوى جُحيم حُكم على الطبقة العاملة فيه بالعبودية " ) . و هذا لا يكاد يغير من خصيصة نظرية أرغسطين .

أما القليل الذي قد يكون صحيحا في هذه النظريات فهو ذلك الفرض الكامن بأن أفكارنا و مُثَّلْنا هي قوي تؤثر في تاريخنا . على أنه من المهم أن ندرك أن الأفكار الطبية و النبيلة قد يكون لها أحيانا أثر مشئوم على التاريخ ؛ و أننا من ناحبة أخرى قد نجد أن ثمة فكرة ، أو قوة تاريخية ، نتشد الخبيث و تنتج الطبب ( و ربما كان برترائد ده ماندقيل هو أول من أدرك هذا ) ؛ تماما مثلما نجد كثيرا أن الخطأ قد يؤدي إلى كثيف الحققة .

و على هذا فلابد أن نتحصن جيدا فلا ننظر إلى تاريخنا ذى التعدية كرسم أبيض وأسود ، أو كلوحة لُونت بالوان قليلة متقابلة ، بل و علينا حتى أن نكون أكثر انتباها فلا نقرأ فيه قوانين تاريخية نستخدمها فى التنبؤ بالتقدم أو النورات أو مصير لنا مشئوم ، أو فى أى تنبؤ تاريخى آخر مشابه .

على أن الجمهور ، للأسف ، يتوقع و يطلب - لاسيما منذ هيجل ، بل و أكثر منذ شبينجار - أن يكون المدرسيُّ المقيقي ، المكيم أن الفياسوف أن المؤرخ ، قادرا على أن يلعب دور الجفَّار أو العراف - على أن يتنباً بالمستقبل . أما الأسوأ فهو أن هذا المطلب يخلق نخيرته . هذا المطلب الملحُّ قد أنتج في الواقع وفرةً من القادة الملهمين . يمكننا أن نقول دون أدنى مبالغة إن كل مفكر ذا سمعة في أيامنا هذه يحس بالنزام لا يقارم بأن يصبح خبيرا في فن التنبؤ التاريخي . و هذا العمق السحيق لتشاؤمه ( فعدم تشاؤمه ليس إلا خرقا لتقاليد المهنة ) يواكبه تفكير عميق و قدرة الإلهاماته المبهمة على التأثير في الناس .

و أنا أعتقد أن الوقت قد حان كي نصاول أن نُبْقي العرافة حيث تنتمى: في أرض المعارض. أنا بالطبع لا أعنى أن العرافين لم يتنبئوا أبداً بالحقيقة: فإذا ما حملت تتبؤاتهم من الفعوض ما يكفى فإن عدد التنبؤات المحجيحة قد يفوق العدد الخاطيء منها . إن ما أؤكده هو أن ليس ثمة وجود لمنهج علمي أو تاريخي أو فلسمني قد

التحرير من خاال المعرفة

يساعدنا في أن ننتج ما يشبه تلك التنبؤات التاريخية الطموحة التي تُسَبِّبُ شبينجار في زيادة الطالبة بها .

إن تحقق النبوعة التاريخية أو عدم تحققها ليس أمر منهج ، لا و لا أمر حكمة أو الهام : إنه أمر صدفة بحثة . فكن أيها قد يلهام : إنه أمر صدفة بحثة . فكن أيها قد يصرز أثرا دعائيا فعالا . فإذا ما وُجد عدد كاف من الناس يؤمنون بتدهور الغرب ، فسيتدهور الفرب ، حتى او كان له – بغير هذه الدعاية عن تدهوره – أن يستمر في الازدهار . يمكن الأنبياء – حتى الكذابين ضهم – أن يحركوا الجبال . و مثلهم أيضا الأفكار ، حتى الخاطىء منها . و لحسن الحظ أنْ قد نجد وقائع يمكن فيها أن نحارب

ساقصح فيما يلى عن أفكار متفائلة نوعا ما ؛ لكن ليس لها بالتأكيد أن تؤخذ كتتبؤات المستقبل ، فأنا لا أعرف ماذا سيحمل لنا المستقبل ، و أنا لا أؤمن بمن يؤمنون باتهم يعرفون ، إننى متفائل فقط بالنسبة لقدرتنا على أن نتطم من الماضى والماضر ، أن نتطم أن كثيرا من الأشياء الطيبة و الخبيئة كانت ممكنة و سنظل ، و أن ليس ثمة من سبب يدعونا التخلى عن الأمل و الكفاح و العمل من أجل عالم أفضل .

كانت *دعواي الثانية* هي أننا نستطيع أن نمنح معنى و نعطى هدفا للتاريخ السياسي ، معنى و هدفاً أو معاني و أهداف خَيِّره و إنسانية .

شدة طريقتان يمكن يهما أن يُعهم إعطاء المعنى للتاريخ: أما الطريقة الاكثر أهمية و جوهرية فهى أن نقترح معنى يرتكز على أفكارنا الأخلاقية . ثمة معنى أخر أقل جوهرية للتعبير " اعطاء المعنى " نكره تيويور ليسنج ، أحد الفلاسفة الكانطيين ، عندما وصف كتابة التاريخ بأنها " إشفاء المعنى على ما يخلو من المعنى " كانت دعوى ليسنج ( وهى دعوى أميل إلى الاتفاق صعها و إن كانت تختلف عن دعوى ليسنج ( وهى دعوى أميل إلى الاتفاق صعها و إن كانت تختلف عن دعوى) هى كما يلى : أقد نقرا معنى في كتب التاريخ المونة التقليدية على الرغم من أن التاريخ في ذاته يخلو من المعنى ؛ مثلا بأن نسال كيف تحركت أفكارنا – قل مثأن التاريخ في ذاته يخلو من المعنى ؛ مثلا بأن نسال كيف تحركت أفكارنا – قل مثلا فكرة الحرية و فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة – كيف تحركت على طول

الطريق المتعرج التاريخ . فإذا ما حرصنا على ألاً نستخدم كلمة " تقدم " بمعنى "فانون المتقدم فلقد يمكننا حتى أن نمنح معنى التاريخ التقليدى بأن نسال عن مدى "التقدم الذي حققناه ، أو عماً الاقيناه من نكسات ، أو - على وجه الخصوص - عن الثمن الذي كان علينا أن ندفعه التقدم في اتجاهات بدتها . ثمة جزء مما دفعناه من ثمن يُفصح عنه تاريخ أخطاننا العديدة الفاجعة - أخطاء في أهدافنا و أخطاء في اختيارنا الوسائل

ئمة فكرة مماثلة عبر عنها في جمال هم . أ . ل . فيشر ، المورخ الانجليزي الكبير الذي رفض المذهب التاريخي ، الكبير الذي رفض المذهب التاريخي ، والكبير الذي رفض المذهب التاريخي ، والذي لم يجفل من الحكم على وقائم التاريخ من وجهة نظر نقدية و طبق عليها معيار التقدم الأخلاقي و الاقتصادي و السياسي ، كتب فيشر يقول :

ثمة رجال أحكم منى و أكثر ثقافة قد اكتشفوا فى التاريخ مؤامرة ، وتواترا ، و نموذجا مُقدُّرا ..... إننى لا أرى سوى طارى، وراء طارى، ، كما نتبع الموجة الأخرى ، ليس سوى حقيقة كبرى واحدة لا يمكن أن يكون لها أية تعميمات ، لأنها منفردة – ليس سوى قاعدة واحدة مأمونة للمؤرخ: إن عليه أن يدرك ..... لعية الطارى، و غير المتوقع .

هنا يقرر فيشر أنْ ليس ثمة اتجاهات تطورية جوهرية . لكنه يستمر قائلا :

ليس هذا مُذْهُبُ سخرية أو يأس . إن حقيقة التقدم مكتورة واضحة بعروف كبيرة على صفحات التاريخ ؛ لكن التقدم ليس قانونا الطبيعة . إن ما يكسنُهُ جبل ، قد مفقده جبل تال .

فعلى الرغم مما قد يحدث من حروب حمقاء وحشية أو من صراعات سياسية على السلطة ، فقد يتحقق بعض التقدم - و التقدم الذي يعنيه فيشر هنا هو التحسن في مجالات المرية و العدالة ، و التقدم الاقتصادي أيضا . لكن ، ليس ثمة قوائين تاريخية قد تضمن استمرار هذا التقدم ، ومن ثم فإن مصير التقدم - و معه مصيرنا - سيتوقف إلى حد كبير علينا نحن . لقتبستُ من فيشر ليس فقط لأننى أعتقد بنه على صواب ، بل لأننى أردت أيضا 
إن فكرته عن أن التاريخ يعتمد جزئيا علينا أنفسنا هى فكرة أكثر "معنوية" 
وببالة " من فكرة أن تكون للتاريخ قوانينه المُضمَّنة العصبية - سواء أكانت قوانين 
ميكانيكية أن جدلية أن عضوية ؛ أن أننا معى في مسرح عرائس تاريخي ؛ أن ضحايا 
لقرى تاريخية فوق بشرية ، مثل قوى الطيب و الخبيث ، أو ربما حتى ضحايا القوى 
الجماعية للبروليتارين و الرأسمالين .

وعلى هذا فإنا نستطيع عند قراءة التاريخ و كتابته أن نمنحه معنى . لكنى أعود الآن إلى المعنى الآخر الأكثر أهمية العبارة " إعطاء معنى التاريخ " : أعنى فكرة أنه من المكن أن نعين الأنفسنا مهمة : ليس فقط كأفراد يعيشون هياتهم الضامة ، و إنما أيضا كمواطنين ، وعلى وجه الخصوص كمواطنين بالعالم يرون في تراجيديا التاريخ الصمقاء أمراً لا يُحتمل ، و يرون بها دعوةً أن نبذل كل ما نستطيع كى نجمل لتاريخ المستقبل معنى . و المهمة قاسبة حقا ، أنساساً لأن النوايا الطبية و الإيمان الطبي قد يمرفاننا عن الطريق القويم ، و الأننى أعضد أفكار التنوير ، أفكار تحرر الذات من خلال الموقة ، أفكار المقائنية النقدية ، فإننى أشجر بضرورة أن أؤكد أن أفكار التنوير و وأهكار المقلانية – حتى هذه – قد أدت إلى أوخم العواقب .

كان حكم الارهاب في عصر رويسبير هو الذي عام كانط - الذي رحب بالثررة الفرنسية - أن أشنع الجرائم قد تُرتكب باسم الحرية و الإخاء و الساواة : جرائم لا تختلف في شناعتها عن الجرائم التي ارتكبت باسم المسيحية في عسر الصليبيين ، وفي العصور المختلفة لمطاردة الساحرات و تعنيبهن ، و في حرب الثلاثين عاما ، واقد نتعلم نحن مع كانط درساً من إرهاب الثورة الفرنسية ، درساً يصعب أن يتكرر كثيرا : إن التعمس إثم دائما ، إنه يتعارض مع مجتمع التعددية ، إن من واجبنا أن نعارضه في شتى صوره - حتى عندما لا يكون ثمة اعتراض أخلاقي على أهدافه ذاتها ، بل و على رجه المضوص عندما تتقق أهدافه مع أهدافنا نحن الشخصية . إن أخطار التعمس ، وواجبنا نحو معارضته تحت كل الظروف ، هما درسان من أهم الدروس التي يمكن أن نتعلمها من التاريخ .

لكن ، هل من المكن أن نتجنب التعصب و تجاوزاته ؟ أما يعلّمنا التاريخ الأجوي من كل المحاولات التي ترجهها الأهداف الأخلاقية . بسبب أن هذه الأهداف لا يمكن أن تلعب دورا تاريخيا إلا إذا أمناً بها و اعتنقناها في تعصب ؟ أما يبين لنا تاريخ كل الديانات و كل الثورات أن الإيمان المتعصب بفكرة أخلاقية . لن يحرف هذه الفكرة فقط بل إنه يحولها أكثر فتكثر إلى نقضيها تعاما ؟ أنه يجعلنا نفتح باسم الحرية أبواب السجون جميعا ، إنما لتفلقها على الفور و من خلفها الأعداء الجدد لحريتنا الجديدة ؟ أنه سيجعلنا ننادي بالمساواة بين كل البشر ، و إنما أيضا بأن بعض البشر أكثر مساواة من يعضهم " ؟ أليست هذه المساواة إلها غيوراً يأمرنا أن ننقل الظلم من بعض الإباء " الأتل مساواة " لبصل إلى أبنائهم حتى الجيل الثالث و الرابع ؟ أما تجعلنا ننادي بالأحرة مين كل البشر ، و أيضا بأننا القيّمون على اخونتا — كما لو كانت تذكّرنا ننادي بالأخلاقية خبيثة ، و أن أفضلها ، كثيرا ما يكون هو الأكثر خبثا ؟ أما نستطيع أن نتعلم من المؤردة الفرنسية و الروسية ، ثم مؤخراً من الثورات الأقريقية ، أن أفكار التتوير ما المالم الاقضل ليست فقط مجرد هراء ، بل هي لغو إجرامي ؟

إجابتى على هذه الأسئلة موجودة في دعواي الثالثة: يمكننا أن نتعلم من 
تاريخ أورويا الغربية و الولايات المتحدة أن محاولة إعطاء تاريخنا معنى أو هدفا أخلاقيا 
لا يلزم دائما أن تكون عقيمة . و ذلك لا يعنى أننا قد حققنا يوما ما أهدافنا الاخلاقية 
أو أننا سنحققها يوما ما تعاما . إن ما أزعمه متواضع جدا . كل ما أقوله هو أن النقد 
الاجتماعي المدفوع أخلاقيا قد كان ناجحا في بعض المواقع ، و أنه كان قادرا على أن 
يزيل ، على الأقل في الوقت الحالى ، بعضا من أسوأ العيوب في الحياة الاجتماعية 
والعامة .

هذه إذن هي دعواى الثالثة . و هي دعوى متفاطة من حيث أنها نقّي لكل رقى التاريخ المتشائعة . ذاك أنه من المكن أن تُقَنَّد كل نظريات التطور الدوري ، ونظريات التدهور ، إذا استطعنا نحن أنفسنا بنجاح أن نفرض على التاريخ هدفا أخلاقها ، معنى أخلاقها . لكن ، ثمة متطلبات معينة محددة تماما لفرض هذه الأهداف الأخلاقية ، للتحسين الناجح للعلاقات الاجتماعية . لم تُكُل التُثُل الأخلاقية و النقد الاجتماعي بالنجاح إلا عندما تعلم الناس أن يحترموا أراءً تختلف عن أرائهم ، و أن يتُصفوا بالرزانة و الواقعية في أهدافهم السياسية : عندما تعلموا أن محاولة إقامة الجنة على الأرض قد تنجح لاشك في أن تحيل الأرض إلى جحيم بالنسبة لاخوتنا في البشرية .

كان أول من تعلم هذا الدرس من الدول هما سويسره و انجلترا ، حيث أدت الحاولات البوتوسة لإقامة الحنة على الأرض إلى خسة الأمل .

لم تتسبب الثورة الانجليزية - أولى الثورات الكبيرة الحديثة - في إقامة الجنة ، و إنها في إعدام الملك تشارلس الأول و في دكتاتورية كرومويل ، و بعد أن خابت أمال النجائية ، و تعدام الله تشارلس الأول و في دكتاتورية كرومويل ، و بعد أن خابت على المجائزة ، و تعدرت على مصفرة هذا الموقف محاولة چيمس الثاني إعادة إبدغال الكاثوليكية بالقوة إلى انجلترا ، و بعد أن أنهك الصراع الديني و المدنى انجلترا ، أصبحت مستعدة لأن تسمع من لوك، و غيره من رواد التتوير ، مجادلات عن التسامح الديني ، و أن تقبل مبدأ أن الدين المفروض بالقوة لا قيمة له : فلقد تُوجِّه الناس إلى الكنيسة ، لكن لا يجب أن تحاول أن تقموم إليها بالقوة ضد قناعاتهم ( كما قال البابا إنوست الحادي عشر ) .

و لقد تمكنت الثورة الأمريكية من تحني شرك التعميد و التصلي .

يمسعب أن نتصمور أن المسدفة هى السبب فى أن تكون سويسدة و انجلترا وأمريكا - و كلها دول مرت ببعض الخبرات السياسية المخيبة الآمال - هى الدول التى نجحت بالاصلاح الديموقراطى فى تحقيق أهداف سياسية أخلاقية لم يكن من المكن انحازها بالثورة و التعصب و الدكتاتورية و استخدام العنف .

على أية هال ، إن اننا أن نتعلم ، ليس فقط من تاريخ الديموقراطيات المتحدثة بالانجليزية ، و إنما أيضا من تاريخ سويسره و الدول الاسكندناڤية ، أن نتعلم أننا نستطيع أن نمنع بانفسنا أهدافا ، و أننا قد نصققها أحيانا - طالما لم تكن هذه الاهداف فضفاضة جدا أو ضيقة جدا ، و إنما نبَّرت بروح تعدية - نعني أنها تتضمن احتراما لحرية اعتقادات الناس من كل صنف ، بآرائهم و معتقداتهم الواسعة التباين . و هذا بين أنه ليس من المستحيل أن نعطى معنى لتاريخنا السياسى ، و هذا بالتحديد هو دعواي الثالثة .

في رأيي أن المرسة الرومانسية و انتقاداتها التنوير كانتا هما السطجيتين ، لا التنوير ، بالرغم من أن اسم التنوير قد أصبح مرادفا السطحية . قد اتُّهم كانبط والتنوير بالسطحية و السذاجة لأنهما أهذا منفذ الجد مثل الحرية ، و لانهما أهنا بأن فكرة الديموقراطية هي أكثر من مجرد ظاهرة تاريخية عابرة . و نحن نسمع الكثير في أيامنا هذه عن أن هذه الأفكار ، بالضرورة ، حوقتة سريعة الزوال ، و لكن ، بدلاً من تقسير ضرورة زوالها و التنبؤ بتدهورها الوشيك ، ربما كان من الأنضل أن نحارب من أجل بقائها ، لقد أثبتت هذه الأفكار حيويتها و قدرتها على تحمل أقسى الهجمات: كما انضح أيضا أنها توفير الإطار اللازم لمجتمع تعددي ( متلما تصور كانما )، والاهداف والأهداف والاهداف والأهداف السياسية ؛ الإطار لاية سياسة تجد

يشترك التنوير و الرومانسية في نقطة هامة: كلاهما يرى أن تاريخ البشرية هو أساساً تاريخ أفكار و معتقدات متنافسة : تاريخ صراعات ايديولوچية . يتفقان في هذا الخصوص . لكنهما يختلفان تماماً في موقفهما من هذه الأفكار . تقدر الرومانسية قوة الإيمان في حد ذاته : نقدر قوته و عمقه ، بعيداً عن موضوع حقيقته . هذا على ما يبدو هو السبب الواقعي في ازدراء الدرسة الرومانسية ، التتوير . ذلك أن التنوير يرتاب في الإيمان و قوة الإيمان . فعلى الرغم من أن التنوير يقول بالتسمامع بل وياحترام إيمان الغير ، إلا أن أعلى قيمه مي الحقيقة لا الإيمان . و هو يقول بأن هناك شيئا أسمه الحقيقة المالقة ، حتى و لو كانت مجهولة لدينا ، و أنا نستطيع أن نقترب منها بتصحيح أخطائنا . هذه في الواقع هي الدعوى الأساسية لفلسفة التنوير ، و فيها بكمن أكبر الغروة بينها و بن النسوية التاريخية لايومانسين .

لكن الاقتراب من الحقيقة ليس سهلا . ثمة طريق واحد إليها : الطريق من خلال الخطأ . إنا لا نتعلم إلا من أخطائنا ، و مَنْ سيتعلم هو من لديه الاستعداد أن يقدر بل و أن يبجل أخطاء الأخرين و يعتبرها درجات يرتقيها في اتجاد الحقيقة ، و من يبحث عن أخطائه هو : من يحاول أن يجدها ، لأنه لن يحرر نفسه إلا إذا أدركها .

و على هذا قبإن فكرة تصرر الذات من ضلال الصرفية ليست هي نفس فكرة سيطرتنا على الطبيعية ، فالأولى هي فكرة التيصرر الروحي للذات من الخطأ ، من الضرافات و من الأصنام الكانية ، إنها فكرة التحرر الروحي للذات و نموها من خلال نقد الفرد لأفكاره – و إن كان سيحتاج دوما إلى نقد الأخرين .

نرى إذن أن التنوير لا يرفض التعصب و صور الاعتقاد المتعصبة لأسباب نفعية خالصة ، لا و لا لأنه قد وجد أنه يستطيع بموقف أكثر رزانة أن يبلغ نتائج أفضل في السياسة و الأمور العملية – إن رفضه هو النتيجة الطبيعية لفكرة أن علينا أن نبحث عن الحقيقة بنقد أخطائنا ، و النقد الذاتى هذا ، و تحرر الذات هذا ، لا يكونان إلا في مجتمع تعدى ، نعنى في مجتمع مفتوح يحتهل أخطاعنا مثاما يحتمل أخطاع الخرين .

إن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - التي كانت الفكرة الرئيسية التنوير - هي في ذاتها عدو قويًّ للتعميب ، ذاك الأنها تجعلنا نحاول جهينا أن نفصل أناسنا من أفكارنا ذاتها ، أو حتى أن نعزل أنفسنا عنها (حتى يمكن أن ننظر إليها نظرة نقدية ) بديلا عن توحدنا بها . و إدراكنا للقوة التاريخية للأفكار ، القوة الغامرة أحيانا ، يعلمنا مدى أهمية أن نحرر أنفسنا من التأثير الطاغي للأفكار الزائفة أو الخاطئة ، علينا - لمطحة البحث عن الحقيقة و من أجل تحررنا من الأخطاء - أن ندرب أنفسنا على أن لمطحة البحث عن الحقيقة و من أجل تحررنا من الأخطاء - أن ندرب أنفسنا على أن

ليس هذا تنازلا للنسبوية . الواقع أن نفس فكرة الخطأ تقترض مقدماً فكرة الحقيقة ، فتسليمي بأن الأخر قد يكون على صواب . و بأثني قد أكون مخطئا ، لا يعنى و لا يمكن أن يعنى أن أوجهة النظر الشخصية لكل منا نفس الدرجة من الصدق أو نفس الدرجة من الصحابة ، أو أن كل فرد – كما يقول النسبويون – على حق داخل

إطاره المرجعى ، بينما قد يكون خاطئا داخل الإطار المرجعى لغيره ، تعلم الكثيرين في الميموقراطيات الغربية أننا نكون أحيانا على خطأ و معارضونا على صواب ، لكن الكثيرين ممن استوعيوا هذه الحقيقة الهامة قد انزلقوا إلى النسبوية ، و في مهمتنا التاريخية الهامة الخلق مجتمع تعددى حر ، و معه إطار اجتماعي لنمو المعرفة و لتحرر الذات من خلال المعرفة ، في هذه المهمة إليس من شيء يفوق في الأهمية قدرتنا على أن تتفحص أفكارنا تقحصما نقديا ، بون أن نصبح نسبويين أو ارتيابيين ، و بون أن نفقد شجاعتنا و عزمنا على أن تناضل من أجل اقتناعاتنا ، حتى و نحن ندرك أن المقدد شجاعتنا ، حتى و نحن ندرك أن المناعاتنا ، هذه لابد دائما أن تكون مفتوحة للتصحيح و أننا ان نحرر أنفسنا من الخطأ الامن تصحيحها ، و من ثم نتمكن من أن ننمي معرفتنا .

## الرأى العام و المبادىء الليبرالية

أعددت الملاحظات التالية كسى أوفسر مادة النقاش في مؤتسر دولي اللّيبراليين ( بالمعنى الانجليسزى لهذا المصطلح ) . كنان هدفى ببسساطة هو أن أضع الأسناس لمناقشة عامة جيدة . و لما كنت أتوقع أن يكون الحاضرين رؤى ليبرالية ، فقد ركزت اهتمامي على أن أعترض – لا أن أصنادق – على الفروض السنائدة المعضدة لهذه الاراء .

## ١- أسطورة الرأى العام

علينا أن نَحْدر عددا من الاساطير ، يتعلق " بالرأى المام " ، و يُقبل كثيراً دون نقد .

هناك أولاً الاسطورة الكلابسيكيكة " مسود الشعب من صود الله" التي تتسب إلى مسود الشعب نوعاً من السلطة النهائية و الحكمة المطلقة . أما مرادفها

قُرأت هذه المقالة في الاجتماع السادس لجمعـية مرات بيليرين بدوتمسرها المنعقد بمدينة البندقـية ( سبتمبر ١٩٥٤ ) و نشرت بالايطالية في مجلة *إل بوليتيكو* عام ١٩٥٥ ، و بالألمانية في مجلة *أورا*ب عام ١٩٥٦ .

المعاصر فهو الايمان بالصواب الفطرى الكامل لذلك الرمز الاسطورى المسمى وجل الشارع ، لرأيه و لصوته الانتخابى . إن تجنب صيغة الجمع في كلتا الحالتين أم مُنيز . لكن يندر أن يكون الشعب ، و الحمد لله ، رأى واحد . إن الرجال المختلفين في الشوارع المختلفة بهم من الاختلاف بقدر ما بأى جماعة من علية القوم في حجرة لمؤتمر . فإذا ما حدث أن تحدثوا فيما يشبه الاتفاق ، فليس من الضرورى أن يكون حديثهم فطينا ، قد يكونون على صواب و قد يكونون على خطأ ، قد يكون ألصوت أقاما عجدا في قضايا مبهمة جدا ( مثال : القبول فيما يشبه الاجماع و دون تردد لطاب " التسليم دون قيد أو شرط" ) ، و قد يتسردد في قضايا يصعب الشسك فيها ( مثال : قضية المنفع عن الايتزاز السياسي و القتل الجماعى ) ، و قد يكون حسن النية في حماقة ( مثال : در الفعل الشعبى الذي دمر خطة مور - الأقال ) و قد لا يكون حسن النية و لا حصيفا ( مثال : الموافقة على بعثة رانصيمان ؛ استصواب اتفاقية ميربيغ سنة ۱۹۲۸ ) .

على أننى أعتقد أن شه بذرة من الحقيقة مخفية في أسطورة "صبوت الشعب فلقد نطرح القضية هكذا : على الرغم من محدودية المعلومات المتاصة أمامهم ، فإن الكثيرين من بسطاء الناس كثيرا ما يكونون أحكم من حكوماتهم : فإن لم يكونوا أحكم فهم مدفوعون بأهداف أفضل و أكرم . ( أمثلة : استعداد شعب تشيكوسلوقاكيا للقتال عشبة انقاقية ميونيخ ؛ رد الفعل الشعبي لخطة هور -لاقال) .

شة صورة لهذه الاسطورة - أو ربما الفلسفة من خلف الاسطورة - تبدو لى ذات أهمية خاصة ، هى مذهب : المقبقة ببيّّة ، و أعنى بهذا ، الذهب القائل إنه على الرغم من أن الخطأ يحتاج إلى تبرير ( بقصور في النية الحسنة أو بالتحيز أو بالتحامل ) فإن المقبقة دائما ما تُقصع عن نفسها و تَبِين - طالما لم تُكُبّت ، من هنا انتقاد بأن الحربة - باكتساحها القمع و غيره من المعرفات - لابد بالفسرورة أن تقرد إلى " هزوس يخلقه العقل و يجلُله أنقى ما عُرف من مباحج في حب البشرية " ، على حد تعبير كرندورسيت في الجملة الختامية الكتاب مخطط الصورة تاريخية التقدم المقل البشري .

أفرطتُ عامداً في تبسيط هذه الأسطورة الهامة ، التي يمكن أيضا أن أصوغها فيما يلي : " ليس ثمة من يعجز عن إبراك الحقيقة إذا عُرضت عليه ". إنتي اقترح أن نطلق على هذه اسم " نظرية تقائل العقائني " . و الحق أن هذه نظرية يشترك فيها التترير مع معظم نسله السياسي و أسلانه العقائنيين . و هي ، مثل أسطورة صوت الشعب ، أسطورة أخرى الصوت الواحد . فإذا كانت البشرية موهوا، علينا أن نقدسه ، فإن الصوت الاجماعي للبشرية لابد أن يكون المرجع الأخير . لكنا قد تعلمنا أن هذه أسطورة ، و تعلمنا ألا نثق في الاجماع .

أما رد فعل هذه الاسطورة العقلانية و التفاؤلية فهى الصيفة الوبمانسية لنظرية صوت الشعب - مذهب سلطة و تفرد المسيئة الشعبية ، روح الشعب ، عبقرية الأمة ، العقل الجماعى ، أو غريزة السلالة . لست في حاجة إلى أن أكرر هنا النقد الذي رجَّهه كانط و أخرون - و أنا منهم - ضد مذاهب الفهم اللاعقلاني الحقيقة، تلك التي بلغت أوجها في المذهب الهبجلي لمكل المقل الذي يستغل عواطفنا كأنوات للفهم الغريزي أو الحدسي الحقيقة ؛ و الذي يجعل من المستحيل أن يكون الشعب خاطنا ، لاسيما إذا أطاع العواطف لا العقل .

هناك مدينة من الأسطورة هامة لازالت بالغة الشغير ، صيغة يمكن أن نقول عنها "أسطورة تُقدُّم الرأى العام " و هي أسطورة الرأى العام الليبرالي بالقرن التاسع عشر ، و يمكن أن نوضحها باقتباس من كتاب أنطوني تروأُوب فينياس فيهُ، و قد نبهني إليه أ . هـ . جرمبريخ ، يصف تروأُوب مصير حركة براانية من أجل حقوق المستأجرين الأيرانديين . يتم الإقتراع و تخسر الحكومة بنظبية ٢٢ صوبًا . يقول مستر مونك النائب البرااني : " و الآن ، من المؤسف أننا اسنا أقرب إلى حقوق المستأجرين مما كنا عليه قبلا " .

- لكنا أقرب اليها ،

- يمكن بمعنى ما أن أقول نعم ، إن مثل هذا الجدل و مثل هذه الأغلبية ستجعل الناس يفكرون ، لكن ، كلا - إن كلمة " يفكرون " أعلى من اللازم : إن الناس عادة لا يفكرون ، غير أن هذا الجدل قد يجعلهم يعتقدون أن به شيئا ما . فالكثيرون ممن كانوا يرون أن سن تشريع للقضية هو مجرد وهم ، قد يرون الآن أنه مجرد أمر خطر، أو ربما ليس بأكثر من صعب . في الوقت المناسب إذن سيعتبرونه من بين الأشياء المحكة ، ثم من بين الأشياء المحكة : — و على هذا فسيعيني في المناسبة المالد داخل القيائمة التي تضم تلك الاجراءات المعرودة التي تعتبرها الدولة من حاجاتها الضرورية . هكذا يعمنم الرأى العام .

قال مونك : لقد اتَّمُنت أولى الخطوات الكبرى من زمان طويل ، اتخذها أولئك الذين اعتَّبروا دهماء ثوريين ، أو ربما خُوِنَة ، لاُنهم اتخذها : إنه لشىء عظيم أن تُتُخذ أية خطوة تقوينا إلى الأمام .

قد نستطيع أن نسمى النظرية التى بسطها مونك ، البرلانى الراديكالى الليبرالى ، باسم تظرية ألطليعة للرأى العام م أو نظرية قيادة التقدميين . هذه النظرية تقول إن هناك عددا من قادة الرأى العام أو صنّاً عه يستطيعون ، بالكتب أو الكثيبات أو الخطابات إلى جريدة التايمز ، أو بالخطب أو الاقتراحات البرلمانية ، أن يجعلوا بعض الأراء تُرفّض ، ثم تناقش ، ثم تقبل في نهاية الأمر . يُعتبر الرأى العام هنا نوعاً من الاستجابة العامة لأفكار وجهود أرستقراطين العقل ، هؤلاء الذين يُرخُون الأفكار الجبيدة ، الآراء الجديدة ، و الحجع الجديدة . يُعتبر الرأى العام بطيئا ، سلبيا نوعا ما ، محافظا بطبيعته ، لكنه مع ذلك قادر في النهاية على أن يتبين بالحدس حقيقة ادعامات المصلحين – يعتبر الرأى العام الفيصل البطيء الحركة ، و النهائي المرجعي في نفس الوقت ، لمجادلات المسفوة . و مرة ثانية ، لاشك أن هذه مصورة أخرى لاسطورتنا ، مهما بدا لنا – للوهلة الأولى – من تطابقها مع الكثير من الواقع أخرى لاسطورتنا ، مهما بدا لنا – للوهلة الأولى – من تطابقها مع الكثير من الواقع الانجليزى ، لاشك أن ادعامات المسلحين كثيرا ما نجحت بهذه الطريقة بالتحديد. لكن المنجحت الادعامات المسحيحة وجدها ؟ إننى أميل إلى الاعتقاد بأن أمر كسب تأييد الرأى العام اسياسة ما في انجلترا ، ايس أمر صحة تقرير أو حكمة اقتراح بقدر ما

هن شعور بوقوع ظلم يمكن بلو يلزم تصحيحه . إن ما وصفه تروأوب هو خصيصة . إن ما وصفه تروأوب هو خصيصة المستثيرت بها حفي الماضي على الأقل ؛ حدس بالظلم أكثر منه حدس بالحقيقة الواقعية . أما مدى ملاسة وصف ترولوب للدول الأخرى فهو أمر لا يزال قابلاً للمناقشة ، ومن الخطر أن نفترض أن الرأى العام حتى في بريطانيا العظمي سيستمر حساساً كما كان فيما مضي .

#### ٢- أخطار الرأى العام

الرأى العام -- أيا كانَّ - قوى جدا ، إنه قد يغير المكومات ، حتى المكومات غير الديموقراطية ، و على الليبرالين أن ينظروا إلى هذه القوة ببعض الريبة .

و لأن الرأى يتسم بالنُقْلَيَّة فهو صورة غير مسئولة للقرة ، ومن ثم فهو بخاصة خَطْر من وجهة النظر الليبرالية (أمثة : حواجز اللون و غيرها من القضايا المتصرية ) . ثمة علاج واضح في أحد الاتجاهات : فبتقلص قوة الدولة سيقل خطر الأثر الذي ينيعه الرأى العام عن طريق الدولة . لكن هذا لا يضمن تحرر سلوك الفرد و فكره من الضغط المباشر للرأى العام . هنا يحتاج الفرد إلى الحماية الفعالة من الدولة . ومن الممكن مقابلة هذه المتطلبات المتضاربة - جزئيا على الأقل - بنوع خاص من انتقاليد .

إن المذهب القائل إن الرأى العام ليس باللامسئول ، بل هو بطريقة ما "مسئول أمام نفسه " - بمعنى أن أخطاءه سترتد لتصبيب من يعتنق الرأى الخاطىء - هذا المذهب هو صعورة أخرى من صعور الاسطورة الشمولية الرأى العام: قد تتسبب البرياجندة الخاطئة لجماعة من للواطنين ، بسهولة ، في إلحاق الأذى بجماعة مختلفة تماما .

### ٣- المباديء الليبرالية : مجموعة من الدعاوي

\) للنولة شر لابد منه : لا يُجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد مما هو ضروري , و لقد نسمي هذا مبدأ " سكين الليبرالي " · ( قياساً على سكين أوكهام , نعني المبدأ التسهير القائل إن الكيانات أو جواهر الأشياء لا يجب أن تتعدى ما هو ضروري ) .

و لكى أبين ضرورة الدولة فاندنى لن ألجا إلى نظرة هويز للانسان . على العكس، من المكن أن نبين ضرورة الدولة حتى إذا افترضنا أن أحداً لن يؤذى أحداً لان الانسان يطبعه رقيق أو لان له طبيعة ملائكية . في مثل هذا العالم سيظل هناك من هو أضعف و من هو أقوى . و أن يكون الأضعف حق قانوني في أن يحتمله الأتوى، بل سيدين له بالعرفان إذ تكرم و تحمله . و كل من يعتقد منا ( قويا كان أو ضعيفا ) أن هذا وضع غير مُرضَم ، و أنه من اللازم أن يكون لكل فرد المحق في الحياة ، و أنه من الضرورى أن يكون لكل شحص هق قانوني في الحياة ، و أنه من المرحوب على الحياة من قوة القوى ، كل

يسهل أن نرى أن الدولة لابد أن تكون خطراً مستديما ، أو شراً لابد منه . ذاك أنه إذا ما كان الدولة أن تقوم بمهمتها ، فلابد أن تكون لها على أية حالة قوةً أكبر معا يتمتع به أي مواطن فرد أو أية نقابة عامة . و بالرغم من أننا قد تنشىء مؤسسات كيما نقال بها من خطر اساحة استغلال هذه القوى ، فإنا أبداً أن نتمكن من التخلص من الخطر تماما . على العكس من ذلك ، إذ يبدو أن على معظمنا دائما أن يدفع لحماية الدولة ، أيس فقط في صدورة ضدرائب ، و إنما حـتى في صدورة مذلّة ، على أيدى الموقفين المستأسدين مثلا . المهم ألا ندفع كثيرا مقابل هذه الحماية .

 إن الفارق بين الديموقر اطبة و الاستبداد هو أنه من المكن التخلص من الحكومة تحت الديموقر اطبة بون إراقة دماء؛ أما تحت الاستبداء فهذا غير ممكن .

- آ) الديموة راطية في حد ذاتها لا تضفى أية مزايا على الواطن ، و ليس من المغروض أن نتوقع منها ذلك . و الواقع أن الديموقراطية لا تستطيع أن تقعل شيئا ، إنما يستطيع مواطنو الديموقراطية فقط أن يتصرفوا (و من بينهم بالطبع المواطنون الذين يشكلون الحكومة ) . لا توقر الديموقراطية أكثر من مجرد إطار يمكن للمواطنين أن يعملوا داخله بطريقة منظمة متماسكة .
- غ) نحن ديموقراطيون ، ايس لأن الأغلبية دائما على حق ، و إنما لأن التقاليد الديموقراطية هي الأقل شرا بين كل ما نعرف من تقاليد . فإذا رأت الأغلب بية (أد الرأي العمام ") أن تدعم الاسمت بيداد ، فليس على الديموقراطي أن يفترض رجود تنافض قائل في رؤاه ، إنما عليه أن يدرك أن تقاليد الديموقراطية في بلاده ليست قوية بما فيه الكفاية .
- ه) المؤسسات وحدها ليست كافية أبداً ، ما لم تُزَيَّد بالتقاليد ، المؤسسات متناقضة دائما ، بالمعنى القائل إنها في غياب تقاليد راسخة قد تخدم أيضا الهدف النقيض لما هو مقصوه ، و على سبيل المثال ، فالمغروض أن تقوم المعارضة البرلمانية بمنع الأغلبية من سرقة أموال دافع الضرائب .
  لكنى أتذكر جيدا فضيحة وقعت في احدى دول جنوب شرق أوروبا توضح نتناقض هذه المؤسسة . هناك تقاسمت المعارضة الفنائم مع الاغلبية .
- و القلاصة : التقاليد مطاوية لصياغة نوع من الرابطة بين المؤسسات وبين
   غوابا الأفراد و تقديراتهم .
- اليوتوبيا الليبرالية تعنى الدولة المُخَلَّمة عقليا على لوح أماس دون تقاليد سابقة هي شيء مستحيل . ذلك أن للبدأ الليبرالي يتطلب أن نقال إلى أقصى حد ممكن ما تقرضه الحياة الاجتماعية من قبود على حرية الفرد ، وأن نساوي بين الافراد فيها (كانط) . لكن كيف لنا أن نطبق مثل هذا المبدأ القبّلي في واقع الحياة ؟ هل علينا أن نمنع عازف البيانو من العرف ، أم نحرم جاره من قضاء أمسية هادئة ؟ يمكن أن تُحل كل أمثال هذه المشاكل

فقط بالرجوع إلى التقاليد الموجودة و العادات ، و إلى الشعور التقليدى بالدل: إلى القانون العام - كما يسمى في انجلترا ، و إلى تقدير قاض نزيه لمعنى المساواة ، لابد أن تُقُسر كل القوانين - فهي مجادى عامة - حتى يمكن تطبيقها، و التفسير يتطلب بعض مبادى التطبيق الواقعية التى لا يمكن توفيرها إلا من تقاليد حية . و هذا ينطبق بوجه أخص على المبادى العامة العالية التجويد البيرالية .

٧) من المكن أن توصف مبادئ الليبرالية (على الأقل في أيامنا هذه ) باتها
 مبادئ تقييم المؤسسات الموجودة ، و تحويرها أو تغييرها إذا لزم الأسر لا استبدالها بغيرها . يمكن أن نعير عن هذا أيضا بقولنا إن الليبرالية عقيدة تطورية لا ثورية ( إلا إذا وأجهت نظاما استبدائيا ) .

٨) من بين التقاليد التي يجب أن نعتبرها الاهم هناك ما يمكن أن نسميه الاطار الأخلاقي " المجتمع ( المناظر " للإطار القانوني " المؤسسات ) . وهذا يضم الإحساس التقليدي لدى المجتمع بالعدل أو الانصاف ، أو درجة الحساسية الاخلاقية التي بلغها ، يخدم هذا الاطار الأخلاقي كأساس يمكننا حند العاجة - من بلوغ تسوية عادلة منصفة بين الاهتمامات المتضارية ، هو بالطبع ليس ثابتا لا يتقير ، لكنه يتغير ببطء نسبيا ، ليس ثمة ما هو لخطر من تحطيم هذا الاطار التقليدي - كما كان يهدف النازي عمداً ، فتحطيمه سيؤدي في النهاية إلى الكّبية و العدمية ، نعني إلى تجاهل وتعمير كل التيم الانسانية .

#### ٤- النظرية اللسرالية للحدل الحر

إن حرية التفكير ، و الجدل المر ، هما من القيم الليبرالية الجوهرية التي لا تحتاج حتى إلى تبرير إضافي ، و على الرغم من ذلك فمن المكن تبريرهما براجماتيا في صيفة النور الذي يلعبانه في البحث عن الحقيقة . المقيقة ليست بَيْلَةً ، و ليس من السهل توالها ، و البحث عن الحقيقة يتطلب على الأقل :

- (أ) التخيل
- (ب) التجرية و الخطا
- (ج) الكشف التدريجي عن تحاملاتنا ، عن طريق (أ) و (ب) و الجدل النقدى .

إن التقاليد العقلية الغربية ، المستمدة من الاغربيق ، هى تقاليد الجدل النقدى – تقاليد فحصرو اختبار الفروض أو النظريات بمحاولة تغنيدها . و لا يجب أن ناخذ المنهج المقلى النقدى خطأً على أنه منهج برهان ، منهج اثبات الحقيقة فى النهاية . لا وليس المنهج المقلى النقدى منهجاً يضمن الاتفاق دائما ، إنما تكمن قيمته فى حقيقة أن المشتركين فى الجدل سيفيرون أراحم بعض الشىء ، ليفترقوا رجالا أحكم .

كثيرا ما يؤكّد على أن الجدال ممكن فقط بين من لهم لغة مشتركة و يقبلون فيما 
بينهم فروضا أساسية شائعة . و أنا أعتقد أن هذا خطأ . إن كل الطلوب هو استعداد 
لأن يتعلم الفرد من زميله في المناقشة ، استعداد يتضمن رغبة حقيقية في فهم ما 
يرمي إليه زميله . فإذا ما توفر هذا الاستعداد ، فإن شار الجدل تكون كافضل ما 
تكون إذا ما اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف . و على هذا فإن قيمة أي جدل 
تعتمد كشيرا على نوع الرؤي المتنافسة . لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن 
نبتكره ، لا يحلم الليبرالي باتفاق كامل في الرأى ؛ إنما يأمل فقط في التخصيب 
للتبادل الألكار و ما يتبعه من نمو الأراء ، و حتى عندما نحل الشكلة لرضا الجميع ، 
فإنا نخلق بعلها الكثير من للشاكل الجديدة التي نختلف عليها . و هذا أمر لا يؤسف 
له .

و على الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقلى الحر هو شائن عام ، إلا أن ما يُسفر عنه ( أيًّا ما كان ) ليس رأيا عام ، و على الرغم من أن الرأى العام قد يتكثر بالعلم و قد يحكم على العلم ، إلا أنه ليس نتيجة الجدل العلمي . لكن تقاليد الجدل العقلى تخلق - بالجدل - التقاليد السياسية ، و معها ديدن الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ؛ و نمو إحساس بالعدل ؛ و استعداداً التقاهم على حل وسط .

أَمُنْنَا إِذِن أَن تَعلِ التقالِيد ، التي تتغير و تتطور تحت تأثير الجدل النقدي واستجابة لتحدي المشاكل الجديدة ، أن تعل محل الكثير مما يُطلق عليه عادة اسم " الرأى العام " ، و أن تضطلع بالعام التي يُفترض أن يقوم بها الرأى العام .

## ٥- صبيغ الرأى العام

مناك صيفتان رئيسيتان للرأى العام : مؤسسية موطدة ، و غير مؤسسية .

هذه أمثلة لمؤسسات تضم الرأى العام و تؤثر فيه : المسعافة ( بما فيها خطابات إلى المحرر" ) ؛ الاحزاب السياسية ؛ الجمعيات ، مثل جمعيه مونت بيريلين ؛ الجامعات ؛ نشر الكتب ؛ الاذاعة ؛ المسرح ؛ السينما ؛ التلفزيون .

و هذه أمثلة الرأى العام غير المؤسسى: ما يقوله الناس ، عن آخر الأنباء ، في عربات السكة الحديد و غيرها من الأماكن العامة ، و عن الأجانب ، و عن " المارتين" ، وما يقولونه عن بعضهم بعضا على مائدة الطعام . ( و حتى هذه يمكن أن تصبح مؤسسية ) .

# - بعض المشاكل العملية : الرقابة و احتكار العلنية ان أقدم هذا أية دعاوى - و إنما بعض المشاكل .

إلى أى مدى تعتمد القضية ضد الرقابة ، على تقاليد من رقابة مفروضة ذاتيا ؟
 إلى أى مدى تتسبب احتكارات الناشدين في إقامة نوع من الرقابة ؟ منا هو

الرأع العام والماديء اللبيرالية

مدى حرية المفكرين في نشر أفكارهم ؟ أيمكن أن تكون هناك حرية كاملة في النشر ؟ أبلزم أن تكون ثمة حرية كاملة في نشر أي شيء ؟

أثر أمل الفكر و مسئوليتهم : (أ) على نشر الأفكار ( مثال : الاشتراكية ) ؟ (ب) على قبول بدع كثيرا ما تكون استبدائية ( مثال : اللن التجريدي ) .

حرية الجامعات : (أ) تدخل الدولة ؛ (ب) التعخل الشخصى ؛ (ج) التعخل باسم الرأى العام .

إدارة الرأى العام ( أو التضطيط له ) . " موظفو العلاقات العامة " .

مشكلة الدعاية للعنف في الجرائد ( و لا سيما في " المجالات الهزاية " ) ؛ و في السينما ، .... الخ

مشكلة النوق . توحيد العيار و التسوية .

مشكلة الدعاية و الاعلان في مقابل نشر للعلومات ،

#### ٧- قائمة قصيرة من الأمثلة السياسية

هذه قائمة تحمل مواضيع تستحق التعليل الدقيق:

 ۱- مشروع هور - لاقال و ما ناله من هزيمة على يد المماس الأخلاقي غير المقلاني للرأي المام .

٧- تنازل الملك إدوارد الثامن عن العرش.

. ٣- ميونيخ ،

الاستسلام دون قيد أو شرط.

ه- قضية كريشيل داون ،

العادة البريطانية لقبول الأذى دون تذمر .

#### ٨- ملغص

يفصح الكيان الغامض المبهم المسمى " الرأى العام" ، أحيانا ، عن معام فطرى، أو إن أردنا النقة ، عن حساسية أخلاقية أسمى من حساسية الحكومة المتربعة على كراسى الحكم ، و رغم ذلك فإنه يغنو خطرا على الحرية ما لم تشنبه تقاليد ليبرالية قوية . إنه كيان خطر كفيصل الذوق ، و غير مقبول كفيصل الحقيقة ، لكنه قد يتخذ أحيانا دور الفيصل المستنير العدل . ( مثال : تصرير العبيد في المستعصرات البريطانية ) . و للأسف ، فإن " تريضه " ممكن ، و لا يمكن أن نبطل هذه الأخطار إلا بتقوية القيالية البرالية .

لابد أن نفرق بين الرأى العام ، و علنية الجدل الحر و النقدى الذي هو القاعدة في المام ( أو هكنا يجب أن يكرن ) ، و ألذي يشمل مناقشة مسائل العدل و غيره من القضايا الأضلاقية . إن الرأى العام يتأثر بمثل هذه المناقشات ، و إن لم يكن نتيجةً لها أو واقعاً تحت سيطرتها . و تزداد الآثار الطبية لهذه المناقشات بزيادة الأمانة البساطة و الوضوح التي تُجرى بها .

#### ماشىية ا

لتجنب سوء الفهم أحب أن يكين واضحاً تماما أننى استخدم مصطلحات كيدرالى و " لييرالية " ... الغ بالمنى الذى لا يزال يُستخدم عادة فى انجلترا ( وربماء ليس فى أمريكا ) : و أنا لا أعنى باللييرالى الشخص المتعاطف مع أى حسزب سياسى، و إنما الشخص الذى يقدر الحرية الفردية و الذى يدرك الأخطار الكامنة فى كل صور القرة و السلطة .

## نظرية موضوعية للغهم التاريخي

إن الفلسفات القديمة المفتلفة هي ، و إلى حد يعيد ، تتويعات على مبحث ثنائية المسد - العقل . أما الاتحرافات الجوهرية عن مبحث الثنائية هذا فكانت محاولات أن يُستبدل به نوع من الواحدية ، و يبدو أن هذه المحاولات كانت فاشلة . سنجد المرة بعد المرة أبعد أبيان المنائية المسد و العقل .

## التعددية و العالم الثالث

لم تكن مناك فقط انصرافات واحدية ، و انما أيضا بعض الانحرافات التعدية ، 
نرى هذا في الشحرك (القبل بتعدد الآلهة) بل و حتى في صوره التوحيدية و 
الإلحادية، و لقد نشك فيما إذا كانت التفسيرات الدينية المختلفة العالم تقدم بديلا من 
ثثاثية الجسد و العقل ، ذلك أنا سنجد أن الآلهة - كثيرة كانت أم قليلة - إما أن تكون، 
على عكسنا ، على لا وكبت أجمادا لا تقنى ، أو عقولاً صرفة .

صيفة مطولة لماضرة القين بليينا يوم ٢ سيتمبر ١٩٦٨ فى الولسة الافتتاحية لمؤتم الفلسفة الدولى الرابع مشر ( أنظر أيضا مقالتى " عن نظرية المثل الموضوعي" التى أست طباعتها وجملتها اللمسل الرابع من كتاب " للبريقة للوضوعية" ، مطبعة جامعة اكسفورد ، عام ١٩٧٧ ، ١٩٧٩ ) .

لكن بعض الفلاسفة قدموا تعدية حقيقية بأن قالوا بوجود عالم ثالت إلى جانب العقل و الجسد ، الاشياء المائية و العمليات الشعورية ، من مؤلاء الفلاسفة هناك أشالاطون و الرواقيون و بعض المفكرين العمسريين مثل لايبنتس و بوازانو و فريجه (وايس من بينهم هيجل ، الذي جسد اتجاهات واحدية قوية ، بالرغم من كثرة حميثة عن عقل موضوعي " و " روح " ) .

لم يكن عالم أفلاطون للصدور أو الأتكار عالم شدهور و لا عالم مضمونات الشعور ، و إنما كان عالم مضمونات الشعور ، و إنما كان عالم ثالثا من المضامين المنطقية ، موضوعيا مستقل ، أوجه هذا العالم إلى جانب العالم الفيزيقي و عالم الشعور كمالم ثالث موضوعي و مستقل ، أود أن أدافع هذا عن هذه الفلسفة التعددية ، على الرغم من أننى لست أضلاطونيا و لا هيجيلياً .

فى هذه الفلسفة يتألف عالمنا من ثلاثة على الأقل من العوالم الفرعية الواضحة المعالم ، أو قل من ثلاثة عوالم ، الأول هو العالم الفيزيقية ؛ والثالث هو عالم الحالات الفيزيقية ؛ والثالث هو عالم الشعور أو عالم الحالات النمنية ؛ و الثالث هو عالم الأفكار بالمعنى الموضوعي ، هو عالم النظويات في ذاتها ، و علاقاتها المنطقية ؛ عالم الحجج في ذاتها ، و الشكلات في ذاتها ، و لقد تُخذتُ بنصيحة السيرچون إيكسلز و أطلقت عليها أسمساء: "العالم الأول" و"العالم الثاني" و"العالم الثاني" و"العالم الثاني" و"العالم

شمة واحدة من المشاكل الرئيسية لهذه الفلسفة التعددية ، تختص بالعلاقة بين هذه الموالم الثلاثة .

هناك بين هذه العوالم من العلاقات ما يسمح العالم الأول أن يتفاعل مع العالم الشائي ، و يسمح العالم الشائي ، و يسمح العالم الشائي ، و يسمح العالم الشائي الأخرين . و هذا يعنى أن العالم الثاني – عالم الفجرات الذاتية و الشخصية – يمكنه أن يتفاعل مع العالمين الآخرين . ويبدو أن العالم الأول و العالم الثاني ، عالم الفيرات الذاتية و الشخصية .

و يبدو لى من المهم أن نصف العلاقة بين العوالم الثلاثة بهذه الطريقة : العالم الثاني كوسيط بين العالم الأول و العالم الثالث .

كان الرواقيون هم أول من وضع التمييز الهام بين العالم الثالث و المعتوى المنطقى المنطقة المنطقة

و من المهم أن الرواقيين قد مُنوا نظرية العالم الثالث ، من الأفكار الأفلاطونية إلى نظريات و افتراضات . على أنهم قد أضافوا أيضا كيانات لفوية أخرى إلى العالم الثالث ، مثل المشاكل و الحجج و الاستقصاءات ؛ كما أجروا أيضا تعييزات أخرى بين أشياء مثل الأوامر و النصائح و الصاوات و المفاوضات و المكايات ؛ و قاموا أيضا بوضع فارق واضبح بين حالة الإخلاص أو الصدق الشخصية و بين الصدق الموضوعي للتظريات أو الافتراضات ، نعنى النظريات أو الافتراضات التي ينطبق عليها المحمول "صحيح موضوعيا" ، الخاص بالعالم الثالث .

منا أحب أن أميز بين مجموعتين من الفارسفة . أما الأولى فهن تتالف ممن يقبلون - مثل أفلاطون - عالما ثالثا مستقلا ، و يعتبرونه فَرْق - بشرى و من ثم إلهيا أو أزلها .

أما الثانية في تتألف من أشاروا -- مثل اوك أو ميل أو ديلش - إلى أن اللغة، وما " تعبر عنه أو "توصله " هى من صنع البشر . لهذا السبب فهم يدون اللغة و كل ما هو لغوى جزءاً من العالمين الأول و الثانى ، و يرفضون فكرة عالم ثالث . ومن المثير حقا أن معظم طلبة الانسانيات - ومؤرخى الثقافة على وجه الخصوص - ينتمون إلى هذه المجموعة الثانية التى ترفض العالم الثالث .

يعضد المجموعة الأولى - مجموعة الأقلاطونين - أنَّ هناك حقائق أزلية : إن أي الفتراض صبغ بلا غموض هو إما صحيح و إما خاطىء ، في كل زمان . و هذا يبدو حاسما : الحقائق الأزلية لابد أن كانت صحيحة قبل أن يوجد الانسان ، لا يمكن إلن أن تكون من صنعه .

يوافق ضائسفة المجموعة الثانية على أن مثل هذه المقائق الأزلية لا يمكن أن تكون من صنعنا : غير أنهم يستنبطون من هذا أنَّ لا وجود لمثل هذه المقائق الأزلية .

إعتقد أنه من المكن أن نتخذ موقفا يختلف عن موقفي هاتين المسوعتين . و أنا أفترح أن علينا أن تقبل واقعية ، و النا أفترح أن علينا أن تقبل واقعية ، و على الأخص ، استقلالية العالم الثالث ، أعلى استقلاله عن المهرى البشرى ، بينما شلّم في الوقت ذاته بأن العالم الثالث قد نشأ كناتج النشاط البشرى . يمكن أن نسلّم بأن المالم الثالث من صنع البشر ، ثم أنه ، ويمغن واضح جدا ، فوق بشرى في ذات الوقت .

أما أن المالم الثالث ليس تفييلا ، بل هو موجود " في الواقع" ، فهذا أمر سيغدو واضحاً إذا تأملنا أثره الهائل على العالم الأول - من خلال العالم الثاني . يكفي أن يفكر الفرد في أثر نظرية نقل القوة الكهوبية أو النظرية الذرية على بيشتنا الفيزيقية غير العضوية و العضوية ، أو أثر النظريات الاقتصادية على اتفاذ القرارات ، مثل المفاضلة بين بناه سفينة أو يناء طائرة .

إن المالم الثالث - حسب الموقف الذي أتخذه هنا - هو مثل لغة البشر من إنتاج البشر ، مثلما يكون المسل من انتاج النحل ، و مثل اللغة ( و مثل العسل ) فإن العالم الثالث هو أيضا إنتاج ثانوي ، غير مقعمد و غير مضلًط له ، لغمل البشسر ( أو الحيوان ) .

دعنا ننظر على سبيل المشال إلى نظرية الأعداد . إننى اعتقد (على عكس كرونيكُر ) أن متواليات الأعداد الطبيعية هى من صنع البشر ، هى نتاج اللغة البشرية و الفكر البشرى ، لكن هناك ما لا نهاية له من مثل هذه الأعداد ، و من ثم فهناك منها ما يزيد على كل ما يمكن أن يلفظ به بشر أو يستخدمه كمبيوتر ، و هناك بين هذه نظرية موجوعية الفهم التاريخي

الأعداد عند لا نهائي من المعادلات المسعيدة و من المعادلات الخاطئة : أكثر معا يُستطيع أبداً أن نعرف إن كان " مسعيداً أو " خاطئا " . و كل هذه من سكان العالم الثالث ، من موضوعاته .

أما الأكثر إثارة فهو نشوء مشاكل جديدة غير متوقعة كمنتجات ثانوية لتتابعات الأعداد الطبيعية : مثلا ما يوجد من مشاكل بلا حل لنظرية الأعداد الأولية ( قل مثلا حُدْس جولدباخ ) . و هذه يوضوح مشاكل مستقلة : إنها مصدقلة عنا : لكتّا نكشفها . كانت موجودة دون كشف قبل أن نكتشفها . و فضلا عن ذلك فإن البعض على الأقل من هذه المشكلات التي لم تحل قد يكون غير قابل الحل

و قد نبتكر تظريات جديدة في مصاولاتنا لحل منه الشكلات أو غيرها . إننا مَنْ ينتج هذه النظريات : إنها منتجات تفكيرنإ القوى و الخانق . لكن صحة أو خطأ هذه النظريات ( صحة أو خطأ حدس جوانباخ ، مشالا ) ليس من صنعنا . و كل نظرية جديدة تخلق مشاكل جديدة غير مقصودة و غير متوقعة ، مشاكل مستقلة ، مشاكل تعتاج من يكتشفها .

هذا يفسر جواز أن يكون العالم الثالث في الأصل من منتجاننا ، على الرغم من أنه يمعنى آشر جواز أن يكون العالم الثال ، و هذا يفسر السبب في امكاننا أن نعمل عليه ، و أن نضيف إليه أو نساعد في نموه ، على الرغم من عدم وجود من يستطيع أن يسيطر على أي ركن مهما صفر من هذا العالم ، كلنا يسمم في نموه ، و كل السهاماتنا القريبة تقريبا إسهامات بالغة الصغر ، و كلنا يحاول أن يفهه ، و ليس منا من يستطيع أن يحيا دون التفاعل معه ، لأننا جميعا نستعمل اللغة .

على أن العالم الثالث قد نما يضاوب يسهل فهمه ، ليتجاوز كثيرا متناول أي فرد ، بل و حتى متناول الناس جميعا . كان قعله على نمونا الروحى ، و على نموه هو ذاته في نفس الوقت ، اكبر و أمم عتى من فعلنا الإبداعي البالغ الأهمية عليه ، إذ يكاد يكون كل النمو الروحي في البشر راجعا إلى أثر تغذية إرتجاعية : نمونا نحن العقلى و نمو العالم الثالث ينجمان من حقيقة أن المشاكل غير المطولة تتطلب منا أن نجرب حلولا ، ولما كنان الكثير من المشاكل سيطل بون حل و دون أن نكتشفه ، فسيبقى دائما مجال العمل الا بداعى الخلاق ، على الرغم من – أو ، الدقة ، بسبب – استقلال العالم الثالث .

## مشكلة القهم ، في التاريخ خصوصا

قدمتُ هنا بعض الأسس التي تدعم و تفسر نظرية وجود عالم ثالث مستقل ، لأننى أرمى إلى أن أربط ذلك كله بما يسمى مشكلة الفهم ، المشكلة التي طالما اعتبرها طلبة الانسانيات واحدة من أهم مشاكلهم .

أود هذا أن أشير باختصار إلى النظرية القائلة إن المهمة الرئيسية الانسانيات هى تلهم الموضوعات المنتمية إلى العالم الثالث . يبدو هذا انحرافا جذريا عن العقيدة الاساسية التى يقبلها كل دارسى الانسانيات تقريبا ، و معظم المؤرخين بخاصة ، لاسيما المهتمون منهم بمشكلة الفهم ، و أعنى العقيدة التى تقول إن مواشيع فهمنا تنتمى إلى العالم الثانى كمنتجات للفعل البشرى ، و من ثم فمن الممكن أن تُقهم وتُقَسَّر في صيغ سيكولوجية إجتماعية ) .

ليس من ينكر أن فعل (أو عملية ) الفهم يحتوى على عنصر ذاتى أو شخصى أو سبيكراوچى . لكن الفعل لابد أن يُعيَّز عن عائده الناجح ، عن نتيجته (التى قد تكون مؤقتة ) ، التفهم الحاصل ، التاويل ، الذى لابد أن نعـمل به على أسـاس تجويبى ، و الذى يمكن أن نحاول تحسينه إلى مدى أبعد . من المكن أن يعتبر التاويل بدوه مثنّع عالم ثالث ناجما عن فعل عالم ثان ، و كذا أيضا كفعل ذاتى . و لكن ، حتى لو اعتبرناه فعلا ذاتيا ، قهناك لا يزال على أية حال موضوع عالم ثالث يناظر هذا الفعل . و هذا في رأيي أمر مهم . فإذا اعتبرنا التأويل موضوع عالم ثالث ، فسييقى التأويل دائما نظرية : خذ على سبيل المثال تأويلا تاريخيا ، تفسيرا تاريخيا . قد يكون التأويل مدعما بسلسلة من الحجج بجانب مستندات و تسجيلات و قطع إضافية من الشواهد التاريخية . بذا يثبّت التأويل أنه نظرية ، و أنه مثل كل النظريات مشتبك في

نظرية موضوعية الغهم التاريخم

نظريات أخرى ، و في مواضيع عالم ثالث أخرى . بهذه الطريقة يمكن أن تتَّار مشكلةً العالم الثالث عن مزايا التأويل ، لاسبما قيمته بالنسبة للفهم .

لكن ، حتى الفعل الذاتي للفهم ، لا يمكن بدوره أن يُفَهَم إلا من خلال علاقاته بعوضوعات العالم الثالث ، إذ أننى أؤكد الدعاوى الثلاث التالية بالنسبة للفعل الذاتي اللهم :

١-- أن كل فعل كهذا مرتبط و مثبت بالعالم الثالث ؛

٢- أن كل الملاحظات الهامة حول مثل هذا القمل ، كلها تقريبا ، إنما تشير إلى علاقاته مع موضوعات العالم الثالث :

٣- أن مثل هذا الفعل إنما يرتكز فقط على حقيقة أن الطريقة التي تعمل بها على صوضوعات العالم الثالث تشب كثيرا الطريقة التي نعمل بها على الأشسياء الفيزيقة.

#### حالة فهم تاريخي موضوعي

كل هذا مسميع على وجه الخصوص بالنسبة للفهم التاريخي . إن الهدف الرئيسي للفهم التاريخي هو إعادةً تركيب افتراضيةً ل*واقات مشكلة .* 

ساهاول أن أوضح هذه النظرية مستضعماً بضع ملاهظات تاريخية قمسيرة (قصيرة بالضرورة) عن نظرية جاليليو للمد و الجزّد . لقد اتضح أن هذه النظرية غير ناجحة ( لأنها تتكر أن للقمر أثراً على الد و الجزر ) . بل لقد هرجم جاليليو شخصيا في عصرنا هذا ( هاجمه أرثر كوستار ) لأنه تعلق في عناد بنظرية خطؤها واضح .

باختصار ، تقبل نظرية جاليليو إن الد و الجزر هما نتيجة لتغيرات في السرعة ( المُجلّة ) تنشأ يدورها عن حركة الأرض ، و على وجه التحديد : إذا كانت الأرض تدور حول الشمس بانتظام فإن سرعة نقطة على السطح تقع على الناحية البعيدة عن الشمس سنتكون أكبر من سرعة نفس النقطة عندما تكون مواجهة للشمس ، ( ذلك أنه إذا ما كانت به عن السرعة الدارية الأرض ، رهى السرعة الدورانية انقطة على خط الاستواء ، فإن سرعة هذه النقطة في منتصف الليل سنكون ب + ر ، و سرعتها في منتصف الليل سنكون ب + ر ، و سرعتها في منتصف النهار سنكون ب - ر ) . و هذه التغيرات في السرعة تعنى ضرورة أن تنشأ تسمارعات دورية و تراجعات . التسارعات الدورية لحسوض ماه ، مستنتج عنها - كما يقول جاليايو - صور تشبه صور المد و الجزر . ( تبعو نظرية جاليليو مقبولة ظاهريا ، لكنها خاطئة : فبصرف النظر عن العجلة الثابتة الراجعة لدران الأرض ، نعنى عجلة الجذب المركزي - و التي تنشئا أيضا عندما تكون ب تسماوي صفراً - فلن يحدث أن تترايد العجلة و لن يحدث ، من أم ، على وجه الخصوص أي تحجيل دوري ) ( ؟) .

ماذا بوسعنا أن نفعل لتحسين فهمنا التاريخي لهذه النظرية – التي كثيرا ما أسيء تفسيرها ؟ إنتي أدعى أن أولى الخطوات و أكثرها أهمية هي أن نسأل أناسنا : ماذا يا ترى كانت مشكلة العالم الثالث التي كانت لها نظرية جاليليو المل التجريبي ؟ و ما هو الموقف – موقف الشكلة / المنطقي ، – الذي نشأت فيه هذه المشكلة ؟

كانت مشكلة جاليليو - بيساطة - هي تفسير الله و الجزر . ثم إن موقف مشكلته كان أسط بكثر .

الواضع أن جاليليو لم يكن حتى مهتما اهتماما مباشرا بما أطلقتُ عليه الأن لسم " مشكلته " . "شة مشكلة أخرى هي التي قالته إلى مشكلة المد و الهزر ، مشكلة حركة الأرض ، مشكلة مسحة أو خطأ نظرية كويرنيق . أمل جاليليو أن يتمكن من نظرية ناجحة للمد و الجزر نقطع بصحة نظرية كويرنيق .

و لقد اتضع أن ما أطلقت عليه اسم مواف مشكلة جاليليو هو أمر معقد . إن موقف المشكلة يجره إلى مشكلة المد و الجزر ، إنما في دور محدد كَمَحَكُ لنظرية كوبرنيق ، لكن ، حتى هذا ليس كافيا لتفهم الوقف مشكلة جاليليو .

كان أول ما افت نظر جاليليو - و هو الكوزمولوچي و المُنطَّر الممثل - هي تلك البساطة المذهلة الجسور لفكرة كويرنيق الرئيسية : فكرة أن الأرض و بقية الكواكب ليست سوى أقمار حول الشمس - إذا جاز التعبير . كانت القوة التفسيرية لهذه الفكرة الجسور مائلة جدا ؛ و عندما اكتشف جاليليو أقصار كوكب المستدى من خلال تلسكريه ، و أدرك فيها نمونجا مصغيرا النظام الشمسى الكويرنيقى ، رأى فى هذا تعضيداً تجريبيا لهذه الفكرة الجريئة التى تكاد تكون قَبْلَيَّة . ثم أنه نجع بالاضافة إلى ذلك فى اختبار نتبو تُعليه نظرية كويرنيق : فلقد تنبأت بأن تكون الكواكب الداخلية أوجه ، كأوجه القمر ؛ و اكتشف جاليليو أوجه كوكب الزُّمْرة .

كانت نظرية كوررئيق في جوهرها نمونجا هندسيا - كوزمولوچيا ، بيني بالوسائل الهندسية (ى المركبة المجردة) . لكن جاليليو كان فيزيائيا ، عرف أن المشكلة الواقعية هي العثور على تفسير فيزيائي ميكانيكي ! و لكتشف بعض العناصر الهامة لمل هذا التفسير ، و على الأخص قانون القصور الذاتي ، ويُنْاظِره قانون حفظ الموكات الدوارة .

حاول جاليليو أن يؤسس فيزياءه على هذين القانونين لا غيرهما (وريما كانا عنده قانونا واهداً) ، وإن أدرك حتمية وجود فجوات في معرفته الفيزيائية ، كان جاليليو على معواب كامل من ناحية المنهج ؛ فنحن لا نطمع في أن نتعلم من الضعف في نظرياتنا إلا بمحاولة استثمارها إلى أقمى حد .

هذا يفسر السبب في أن يتعلق جالييو بقرض العركات العوارة ، على الرغم من درايته بأعمال كبلر ، و اقد كان لديه ما يدرد هذا ، كثيرا ما يقال إنه هادل أن يغفي صعوبات الدورات الكوبرنيقية ، و أنه أقرط في تبسيط نظرية كوبرنيق بطريقة ليس ما يبررها ، كما يقال إن الواجب كان يقتضي هنه أن يقبل قوانين كبلر . لكن هذا ليس ما يبررها ، كما يقصور في الفهم التاريخي — خطأ في تطيل موقف مشكلة من العالم الثالث . كان جاليليو على حق عندما عمل بالتبسيط للفرط الجسور و لقد كانت قطوع كبلر الناقصة هي الأخرى تبسيطات مفرطة . لكن كبلر كان محظوظا إذ قام نيوين باستعمال تبسيطات مفرطة . لكن كبلر كان محظوظا إذ قام اليوين باستعمال تبسيطاته فيما بعد ، ومن ثم فقد فسرها ، و غدت اختباراً لعله المالة السعين .

لكن ، لماذا أنكر جاليليو أثر القمر في نظريته عن المد و الجزر ؟ إن هذا السؤال يكشف وجها في غاية الأهمية لموقف المشكلة ، كان جاليليو – أولاً – معارضا لعلم التنجيم الذي وحد بين الكواكب و الآلهة ، بهذا المعني يكون جاليليو و أثداً من رواد التنجيم الذي وحد بين الكواكب و الآلهة ، بهذا المعني يكون جاليليو و أثداً من يعمل بمبدأ الحقظ الميكانيكي الحركات الدوارة ، و لقد بدا أن هذا يستبعد تأثيرات ما بين الكواكب . كان منهج جاليليو – في محاولته الجادة لتقسير المد و الجزر على هذا الأساس الفسيق – منهجا محديدا تماما . فلولا هذه المحلولة لما أمكتنا أبداً أن نعرف أن هذا الأساس أفسيق أغميق من أن يوفر تفسيرا ، و أن نعرف أننا في حاجة إلى فكرة أخرى ، فكرة نيوتن المجذب و التأثير من بعد و و التنجيم ، ورأى فيها مؤيدو و منامسرو التنسوير علاقة بالسحر و التنجيم (و من بينهم نيوتن نفسه ) .

و على هذا يقوينا تحليل موقف مشكلة جاليليو إلى تفسير عقلى لمنهج جاليليو في بضع النقاط التي نقده فيها العديد من المؤرخين ؛ وعلى هذا يقوينا هذا التحليل إلى فهم أفضل لجاليليو . تصبح التفسيرات السيكولوچية ، مثل الطموح ، و الفيرة ، والرغبة في إثارة اضطراب ، و الفطرة العدوانية ، و تسلط الأفكار ، تصبح جميعاً من النوافل .

و بنفس الشكل يصبح من النوافل أن نصف جاليليو " بالنوجماطية " لأنه التزم بالمركة النوارة ، أو أن نجد في " المركة الدائرية المُلْفَرَة" ( ديلتْي ) فكرة بدائية ، أو – ربما – أن نحاول تفسير هذه الفكرة بالوسائل السيكولوچية ، ذاك لأن منهج جاليلو كان صحيحا عندما حاول أن يتقدم إلى المدى الممكن بمساعدة قانون عقلي لمفظ المركة النوارة .

### تعمسيم

نستخدم بديلاً عن المبادىء التفسيرية السيكرارجية ، اعتبارات العالم الثالث ذات صفة منطقية في الجوهر ؛ و هذا هو السبب في نمو فهمنا التاريخي . من المكن أن نطبق منهج العالم الثالث هذا الفهم و التفسير التاريخي ، على كل المشاكل التاريخي ، على كل المشاكل التاريخية ، و اقد اطلقت عليه اسم منهج التحليل الموقفي " ( أو " منهج المنطق الموقفي " ) ( أو " منهج يستبدل ، بالتفسيرات السيكرلوچية ، حيثما أمكن ، علاقات بالعالم الثالث ذات طبيعة منطقية في الجوهر ، كنساس الفهم و التفسير التاريخي - بما فيها النظريات و الفروض التي وضعها القائمون بالعمل .

يمكن أن ألغص الدعوى التى أردت أن أعرضها هنا فى الآتى: من الواجب أن يتخلى الفهم التاريخي عن مناهجه السيكراوچية ، و أن يتخذ منهجاً مبنيا على نظرية للعالم الثالث (٥) .

#### ملاحظـــات

(۱) إذ من المكن أن نوضح أن الهظام ( الكامل ) لكل الفروض الصحيحة في حساب الأعداد الصحيحة ليس معا يمكن جعله بدهيا ، و أنه ( في جوهره ) مما لا يمكن الفصل فيها مما لا يمكن الفصل فيها لمؤلفيه أ. تارسكي ، أ. مؤستوفسكي ، ر . م . ريرنسون – أمستردام ، ٢٥٥ ، أنظر على الأخص الملحوظة ١٢ في صفحة ١٠ و صا يليها ) ، يستتبع هذا أن سيكون هناك دائما مشاكل في الحساب ، لا نهائية ، لا تحل. من المثير أن يكون في استطاعتنا أن نصل إلى هذه الكشوف غير المتوقعة عن العالم الثالث ، في استقلال كامل عن حالة عقولنا ( ترجع هذه النتيجة أساساً إلى العمل الرائد تكورت جودل ) .

(Y) يمكن أن نقول إن نظرية جاليليو ، للحركة المجردة ، عن المد و الجرر ، تتعارض مع ما يسمى مبدأ النسبية الجاليلي . لكن هذا النقد سيكن خاطئا، تاريخيا، و نظريا أيضا ، لأن هذا المبدأ لا يرجع إلى حركة دوارة . إن الحدس الفيزيائي لجاليليو - بأن أيس ثمة نتائج ميكانيكية لانسبوية لعوران الأرض - كمان حدساً صمائيها ؛ و على الرغم من أن هذه النتائج (حركة القمة النوارة ، بندول فوكو ... الخ) لا تفسر المد و الجزر ، فإن قوة كوررونيس على الأقل لا تخلو تماماً من تأثير علينها . كما أننا نحصل على تسارعات حركية حالما ناخذ في الاعتبار انحناء حركة الأرض حول الشمس.

- (٣) انظر كتابى" العدس و التفنيد" ، ١٩٦٢ ، الذى أوضحت فيه أن نظرية الجاذبية انبوتن نظرية " تثير الكواكب على بعضمها بعضما ، و تثير القرطى الأرض مشتقةً من عام التنجيم .
- (٤) انظر كـتـابى : " تقد المذهب التاريخي " ( ١٩٥٧ ) و " المجتمع المفترح و خصوصه " ( ١٩٤٥ ) .
- (ه) هذا منا يجمعل منا يستمى" التناويلينات" من النواقل ، أو هو على الأقل يُسِّمُها كثيرا .

## الجسزء الثالث

# أحسدث المقتطفسات المسسروقة من هسنا و هسناك\*

<sup>\*</sup> هذا العنوان مسريق ، منخوذ عن ملحوظة كتبها بيتهوان على مخطوط رياعية وترية : " رياعية وترية " لكمانين و عازفة و فيوانسيل ، مسروقة من آخر المؤلفات – من أكثرها تنزعاً ، من هذه و من تلك .....

## كيف أرى الفلسسفة

#### ( عنوان مسروق من فريتس فايسمان و من واحد من أوائل من فبطوا على القمر )

-1-

هناك واحدة من الأوراق الشهيرة الجريئة لصديقى الراحل فريدريغ فليسمان تحمل العنوان "كيف أرى الفلسفة" . ثمة الكثير في هذه الورقة يعجبني ، و ثمة العديد من النقاط التي أتفق معه فيها ، على الرغم من أن تناوك لها يختلف تماماً عن تناولي .

يسلم فريتس فايسمان ، و الكثير من زمادته ، بأن الفادسة نوع من الناس غير عادى ، و أن الفاسفة نوع من الناس غير عادى ، و أن الفلسفة يمكن أن تؤخذ على أنها نشاطهم الفريد . أما ما حاول أن يقوم به في ورقته فهو أن يبين – بالأمثلة – ماذا يشكل سمتهم المديزة ، و السمة المديزة للفلسفة إذا ما قورنت بفيرها من المواضيع الأكاديمية كالرياضيات و الفيزياء ، و على هذا فقد حاول على وجه الخصوص أن يقدم وصفا لاعتمامات و أنشطة الفلاسفة في الاكداديميين ، و المعنى الذي يمكن أن نقول إنهم واصلوا فيه عجل الفلاسشة في الماضي.

كل هذا أمر مشوق للنابة ، غير أن ورقة فايسمان قد أظهرت أيضا درجةً كبيرة من الارتباط الشخصى بهذه الانشطة الأكاديمية ، بل و من الاثارة ، كان ڤايسمان نفسه -- بجلاه -- فيلسوفا ، جسما و روحاً -- بالمنى الذي يجمع هذه المجموعة

بحثا عج عائم أفوشل

الخاصة من الفلاسفة ، و بجلاء أيضًا كان يريد أن ينقل إلينا شيئًا من الاثارة التي يشاطره فيها أعضًاء هذه الجماعة المُظقة – نوعاً ما

#### - 4-

و الطريقة التي أرى بها القلسفة مختلفة تداما . إنني اعتقد أن كل الرجال و كل النساء فلاسفة ، إنْ يكن بعضهم أكثر فلسفة من البعض الآخر . إنني أوافق بالطبع على أن هناك مجموعة معيزة مغلقة من الناس – الفلاسفة الأكاديميين – لكتني أبعد ما يكون عن أن أشاطر أم أيسسمان حماسه لأنشطتهم أو لتناولهم ، على العكس ، إنني أشعر بأن هناك الكثير الذي يجب أن يقال الذين يسيئون الظن بالفلسفة ( و هم عندى فلاسفة من نوع ما ) ، على أية حال ، إنني أعارض بشدة فكرة ( فلسفية ) انتشر منفي مقالة فايسمان الرائعة ، دون أن تُقحص أو حتى بشار إليها : أعنى فكرة معلوقة من الفلاسفة و المفكرين .

إننى اعترف بالطبع بأنَّ قد ظهر بضعة من الفلاسفة العظام حقا ، و كذا عدد قليل من الفلاسفة الذين أخفقوا في بلوغ مرتبة العظمة ، على الرغم من تميزهم في نواحي عديدة : صحيح أن ما أنتجره قمين بأن تكرن له أهمية كبرى لدى أى فيلسوف أكايمي ، لكن الفلسفة لا تتوقف عليهم ، بالمعنى الذي يعتمد فيه الرسم على كبار المرافق عليهم ، بأم إن ثمة فلسفة عظيمة – فلسفة قبل الرسامين أو الموسيقي على كبار المؤلفين . ثم إن ثمة فلسفة عظيمة – فلسفة قبل السقراطيين مثلا – تسبق كل فلسفة أليسية أو حرفية .

#### - 7 -

إننى أرى أن قلسفة المحترفين لم تتجح تماما ؛ إنها فى حاجة ماسة إلى أن تدافع عن بقائها .

بل اننى أشعر أن حقيقة أننى أعمل كفياسوف محترف إنما تشكل قضية خطيرة ضدى : أشعر بأنها اتهام . لابد أن اعترف بالذنب ، و لابد أن أقدم - مثل سقراط - يفاعى . أشير إلى للناع سقراط لأنه أفضل ما أحب بين كل ما كُتب في الطسفة . أعتقد أن هذا الدفاع مصحيح تاريخيا ، أنه يخبرنا على الجملة – بما قاله سقراط في 
محكمة أثينا ، أحب هذا الدفاع ، هنا رجل يتحدث ، رجل متراضع لا يعرف الخرف . 
ويفاعه بسيط للفاية : إنه يصبر على أنه يدرك حدوده ، أنه ليس حكيما ، اللهم – ربما 
- في ادراكه حقيقة أنه ليس حكيما ؛ و أنه ناقد ، ناقد على الأخص لكل الرطانة . 
الطنانة ، سوى أنه صديق لكل مواطنيه ، و أنه مواطن طيب .

ايس هذا نقاع سقراط وحده ، انه في رأيي نشاع عن الفلسفة وثير العوامات .

#### -1-

لكن دعنا ثلقى نظرة على دعوى الاتهام ضد القلسفة . إن أداء الكثيرين من الفلاسفة - و بينهم بعض كبار الفلاسفة - لم يكن على ما يرام ، سأشير هنا إلى أرمة من الكثير هنا إلى أرمة من الكبار : أفلاطون ، هيوم ، سيبنوزا ، كانط .

أما أفلاطون – أعظم الفلاسفة و أعمقهم تفكيراً و أكيرهم مرهبة - فقد كانت له تظرة عامة لحياة الانسان أجدها منفرة ، بل و في الحق مروعة . غير أنه لم يكن فقط فيلسوفا عظيما و مؤسساً لأكبر مدرسة حرفية للفلسفة ، إنما كان أيضا شاعرا كبيرا ملهما ، و لقد كتب - من بين أعماله الأخرى الجدية - نفاع سقراط .

أما ما كان يعيبه ، و يعيب العديد من الفلاسفة المحترفين من بعده ، فهو أنه على النقيض تماما من سقراط - كان يعتقد في الصفوة : في مملكة الغلسفة ، فبينما
كان سقراط يطلب أن يكون رجل الدولة حكيما ، نعنى مدركا لفشالة ما يعرفه ، كان
أفلاطون يطلب أن يكون الحكماء ، الفلاسفة ألمالون ، حكاماً مطلقين . ( إن جنون
العظمة منذ أيام أفلاطون هو أكثر أمراض المهنة انتشاراً بين الفلاسفة ) . ثم إن
أفلاطون قد ابتكر في كتابه القوانين مؤسسة ترجى بحماكم التفتيش ، و اقترب كثيرا

و أما دافيد هيوم ، الذي لم يكن فيلسوفا محترفا ، ر الذي ربما كان أكثر الفاسفة – بعد سقراط – نزامةً و انزانا ، هذا الرجل المتواضع ، العقلى الرين ، هذا الرجل قد قائلة نظريةً سيكولوچية خاطئة مشئومة ( و نظريةً المعرفة علمته ألاً يثق في قوته العقلية الخارقة ) قائلة بالمؤوع : " إن العقل عبد العواطف ، وهكذا يجب أن يكون ، و هو أبداً لا يطمع في مهمة سرى خدمتها و طاعتها " . إنني مستعد لأن أسلم بأنه ما من شيء عظيم قد أنجز دون عاطفة ، لكنني أؤمن بنقيض عبارة هيوم . إن ترويض عاطفتنا بالحصافة المحدودة المتاحة لنا هو في رأيي الأملً الأمرية .

أما سبيتوزا ، القديس بين كبار الفلاسفة ، الذي لم يكن فيلسوفا محترفا - شائه شأن سقراط و هيوم - فقد علمنا عكس ما قال به هيوم تماما ، إنما بطريقة أرى إنا أنها لم تكن فقط خاطئة ، و إنما كانت أيضا غير مقبولة أخلاقيا . كان مثل هيوم مؤمنا بالحتمية ، كانت حرية البشر عنده تكمن في فهم واضح مميز كاف ليس إلا ، قُهْم للأسياب التي تدفع أفعالنا : إن الشعور ، الذي هو عاطفة ، لا يعود عاطفة حالا للأسياب التي تدفع أفعالنا : إن الشعور ، الذي هو عاطفة ، لا يعود عاطفة مللا مثكّنا عنه فكرة وإضحة مميزة ، فسنبقي في قبضته أسرى ، فإذا ما تمكّنا من فكرة عنه وأضحة مميزة ، فسيظل يحكمنا لا يزال ، لكنا نكون قد حولناه إلى جزء من عقلنا ، الحربة ليست سبوى هذا - هكذا يعلمنا سبنوزا .

أنا أعتبر هذه التعاليم صورة من الذهب العقادتي خطرةً يصعب الدفاع عنها ، إن أكن أنا شخصيا عقلانيا بصورة ما . فأنا باديء ذي بنّه لا أعتقد في الحتمية ، و أنا لا أعتقد أن سبينوزا ، أن غيره ، قد قدم حججاً قوية في تعضيدها ، أو في تعضيد مصالحة الختصية مع الحرية البشرية (و من ثم مع الحس المشترك) . يبدو لي أن حتمية سبينوزا هي خطأ من الأخطاء النمطية الفيلسوف ، و إن كان من الصحيح طبعا أن الكثير مما نقطه ( لا كلّ ما نقطة ) محتوم بل و يمكن حتى التنبؤ به ، و ثانيا ، أنه قد يكون صحيحا بمعنى ما أن الزيادة الفرطة فيما سماه سبيتوزا " بالعاطفة " قد تجعلنا غير أحرار ، إلا أن الصيغة التي اقتيستها عنه ستعفيناً من مسئولية أعمالنا إذا لم نتمكن من فكرة عليَّة واضحة مميزة عن دوافع أفحالنا . لكننى أؤكد أننا أبدأ لن نستطيع أن نفعل هذا ً ؛ أنَّ نكون عقلين في أفعالنا و في معاملاتنا مع اخوتنا البشر ، هذا هدف في رأيي ذو أهمية قصصوَى ( و لاشك أن سبينوزا كان يرى هذا أيضا ) ورغم ذلك فإننى لا أطن أننا سنستطيع يوما أن نقول إننا قر بلننا هذا الهدف .

حاول كانط - و هو واحد من للفكرين المدعين القلائل بين الفلاسفة المحترفين -حاول أن يحل مشكلة رفض العقل عند هيوم ، و مشكلة الحتمية عند سبينورًا ، غير أن محاولاته قد فشلت .

هؤلاء هم بعض من كبار الفلاسفة الذين أكبرهم . و لطك تدرك الآن السبب في شعوري بضرورة الدفاع عن الظميفة .

#### -0-

لم أكن أبداً عضوا في حلقت ثيينا للوضعة بين المنطقيين ، مثل المندقائي فريس أيسمان و هيريرت فيجُلّ و فيكتور كرافت : و الواقسة أن أوتُو نُويْرات كان يسميني " للعارضة الرسمية " . لم أدع أبدا لأي من اجتماعات الطقة ، ربما بسبب معارضتي المعروفة للوضعية ( كنت سأسعد لو وُجهت إلى المدعوة ، ليس فقط لأن بعض أعضاء الحلقة من أصدقائي ، و إنما أيضنا بسبب اعجابي البالغ ببعض الأعضاء الأخرين ) . و تحت تأثير كتاب " دراسة منطقية فلسفية " ( تراكتاتوس ) للوفيح شيتجنشتاين لم تصبح الحلقة معادية فقط الميتافيزيقا و إنما أيضنا الفلسفة . للوفيح شيتجنشتاين لم تصبح الحلقة معادية فقط الميتافيزيقا و إنما أيضنا الفلسفة . ولك هذا عن طريق النبوءة القائلة بأن ستختفي قريبا على الفلسفة : التي لا تقول أبدا شيئا معقولاً ، إنما نتغود بكلمات فارغة من المعني " ونسيكتشف الفارسفة الن " جمهورهم " قد انصرف عنهم بعد أن معتم خُطَبهم الطويلة الفارسة .

اتفق فايسمان في الرأى مع فيتجنشتاين و شليك لسنين طويلة ، و أعتقد أنني أستطيم أن أثنين في حماسه للفلسفة حماس الهتدي . أدافع دائما عن الفلسفة ، بل وحتى عن الميتافيزيقا ، ضد الحلقة ، و إن كان على أن أعترف أن أداء الفلاسفة لم يكن على ما برام ، ذاك لأننى أعتقد أن لدى الكثيرين من الفلاسفة ، و أنا منهم ، مشاكل فلسفية حقيقية تختلف فى درجة جديتها وصعوبتها ، و أن هذه المشاكل لم تكدن جميعا مما يتعذر حله .

و الحق أن وجود المشاكل الفلسفية اللُّحَّة و الخطيرة ، و الحاجة إلى مناقشتها ، هى الدفاع الوحيد فى رأيى عما قد نسميه الفلسفة الحرِّفية أو الفلسفة الأكاديمية .

و لقد أنكر ثبتجنشتاين و حلقة ثبينا وجود مشاكل فلسفية جدية .

يقول كتاب تراكتاتوس في نهايته إن المشاكل الظاهرة للفلسفة (و من بينها مشاكل تراكتاتوس فاتها ) هي مشاكل زائفة تنشأ عن التحدث قبل أن نعطى لكل كلمانتا معنى ، ربما اعتبرت هذه النظرية من وحي حلَّ راصل التناقضات المنطقية على كلمانتا معنى ، ليست صحيحة و ليست خاطئة ، و إنما هي بلا معنى . لقد أدى هذا إلى التقنية الفلسفية الحديثة أيسم كل أنواع القضايا أو المشاكل المزعجة بتنها ثبلا معنى " . دأب فيتجنشتاين فيما بعد على الحديث عن " الفاز " تنشأ من سوء استخدام الفلاسفة اللهة . و كل ما أستطيع أن أقوله هو أنه إذا لم تكن لدى أية مشكلة خطيرة ، و لم يكن لدى أي أمل في حلها ، فلن يكون لدى ما أعتذر به عن كرن فيلسوفا : لن يكون ، عدى ، شة دفاع عن الفلسفة .

#### -1-

فى هذا الجزء سأقدم قائمة برؤى معينة الفلسفة ، و أنشطة معينة تؤخذ كثيرا على أنها معيزة للفلسفة ، و اعتبرها مُرْضية . يمكن أن نسمى هذا الجزء "كيف لا أرى الطلسفة ".

(١) أنا لا أرى أن الفلسفة هي حل الألغاز اللغوية ؛ و لو أن إزالة سوء الفهم قد تكون أحيانا مهمة أولى ضرورية . (۲) أنا لا أرى الفلسفة سلسلة من الأعمال الفنية ، أو صوراً مدهشة مبتكرة لعالم ، أو سببلا نكية فريدة لوصف العالم ، إننى اعتقد أننا إذا نظرنا إلى الفلسفة بهذه الطريقة فسنظلم كبار الفلاسفة كثيرا . لم ينشغل كبار الفلاسفة بهذه الطريقة والجمال . لم يحاولوا أن يكونوا مهندسين الأعاط بارعة : لكنهم ، قبل كل شيء ، كانوا مثل كبار العلماء بامثين عن الحقيقة ، عن حلول صحيحة لمشاكل حقيقية . كلا ، إننى أرى تاريخ الفلسفة في جوهره جزءا من تاريخ البحث عن الحقيقة ، و أنا أرفض النظرة الجمالية الخالصة له ، و إن كانت للجمال أهميته في الفلسفة ، كما في العام .

إننى مع الجسارة المقلية قلبا و قالبا . لا يمكن أن نكون جبناء عقليا و فى نفس الوقت باحثين عن الحقيقة . لابد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيما – عليه الأ يخشى أن يكون ثرريا فى مجال الفكر .

- (٣) إننى لا أرى التاريخ الطويل النَّعْلُم الفاسفية صرحاً عقليا واحدا تُجرب فيه كل الأفكار المحتملة ، لتظهر فيه الحقيقة ربما كمنتج ثانوى . إننى اعتقد أننا نظلم كبار الفلاسفة الأقدمين إذا تحن تشككنا و لو للحظة في أن كل واحد منهم لم يكن ليهجر نظامه ( كما هو الواجب ) إذا ما اقتتع أن هذا النظام على الرغم مما قد يحمل من روعة لم يكن خطوة في الطريق إلى الحقيقة . ( و على الذكر ، هذا هو السبب في أننى لا أعتبر فيخته أو هيجل من الفلاسفة الحقيقين : إننى ارتاب في ولائهم للحقيقة ) .
- (٤) إنتى لا أرى القلسفة محاولة لتوضيح أو تحليل أو تفسير المفاهيم ، أو الكامات ، أو اللغات .

إن المفاهيم أو الكلمات هي مجرد أدوات اصبياغة القضايا و الافتراضات الحدّسية و النظريات . فللفاهيم أو الكلمات لا يمكن أن تكرن مسحيحة في ذاتها ؛ انما هي تخدم لفئتا الوصفية و البدلية ، لا يجوز أن يكرن هدفنا هو تطيل المعانى ، و إنما البحث عن حقائق مثيرة و هامة ؛ نعنى عن نظريات حقيقة .

- (٥) أنا لا أرى القلسفة طريقا للنكاء .
- (1) أنا لا أرى الفلسفة نوعاً من العلاج العقلى ( فيتجنشتاين ) ، نشاطا لاتقاذ الناس من التعقيدات الفلسفية . أنا أرى أن فيتجنشتاين ( في عمله الأخير ) لم يرشد النبابة إلى طريق الخروج من الزجاجة . لكنى أرى في النبابة ، التي لم تستطع الهروب من الزجاجة ، صورةً مدهشة الفيتجنشتاين ذات رسمها لنفسه . ( كان فيتجنشياين حالة فيتجنشتاينية ، مناما كان فرويد حالة فرويدة ) .
- (٧) أنا لا أرى الفلسفة دراسةً لكيفية التعبير عن الأشباء بصورة أكثر دقة أو ضبطا . إن الدقة و الضبط ليسا في ذاتهما من القيم العقلية ، و لا يجوز أن نهاول أن نكون أكثر دقة أو ضبطا مما تحتاجه الشكلة التي نعالجها .
- (A) و على ذلك ، فأنا لا أرى الفاسفة متحاولة لشوفيس الأسس أو الهيكل المفاهيمي لحل المشاكل التي قد تبزغ في المستقبل القريب أو البعيد ، هكذا فعل چون لوك : حاول أن يكتب مقالاً عن الإخلاقيات ، و اعتبرها ضرورة أولى لتوفير الخطوات التمهيئة المفاهيم .
- كانت مقالته تتاقف من هذه الخطوات التصهيدية ، و لقد بقيت الفلسفة البريطانية منذ ذلك الدين ( باست ثناءات مصدودة ، مثل بعض المقالات السياسية لهيزم) غارقةً في مستنقع هذه الخطوات التمهيدية .
- (٩) لا و لا أنا أرى الفلسفة تعبيرا عن روح العصس . هذه فكرة هيجيلية لا تصمد أمام النقد ، هناك بدع في الفلسفة ، كما في العلم ، لكن الباحث الصادق عن الحقيقة ، لا يتبم الهدعة ؛ سيرتاب في الهدع ، بل و سيحاريها .

#### - Y -

كل الرجال و كل النساء فالسفة . فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية ، فلديهم على أية حال أحكامهم الفلسفية السبقة . و معظم هذه الأحكام نظرياتُ تؤخذ كمسلمات : تشريعها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد . كياف أرى القلعدفة

لا يعتنق الناس من هذه النظريات – مسركين – إلا القليل ، هي إنن أحكام مسبقة ، نعني أنهم يعتنقونها دون قحص نقدى ، رغم أنها قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة أمارستهم العملية ، و بالنسبة لحياتهم ككل .

إن ضرورة أن يقسوم الناس بقمص تقدى لهذه النظريات المؤثرة الواسمة الانتشار ، هي دفاع عن وجود فلسفة المعترفين .

إن نظريات كهذه هي نقطة البدء القلقة لكل علم و لكل فلسفة . تبدأ كل فلسفة من رؤى غير نقدية للحس المشترك ، و رؤى غامضة كثيرا ما تكون ضارة . و الهدف هو بلوغ حس مشترك نقدى مستنير : بلوغ رؤية أقرب إلى الحقيقة ، بأقل أثر ضمار على حياة البشر

#### - A -

دعني أقدم أمثلة لأحكام فلسفية مسبقة واسعة الانتشار.

ثمة رؤية للحياة ذات أثر بالغ تقول إنه إذا ما حدث ما هو سيء حقا في هذه الحياة (أو ما نكرهة جدا ) فلابد أن يكون هناك من هو مسئول عنه: لابد أن يججد شخص قام به متعمدا . و هذه الرؤية قديمة جدا . كان حسد الإلهة و غضيها -- عند هوميروس -- هما السبب في أفظع ما حدث في ساحة القتال أمام طروادة و في طروادة ذاتها ؛ كان بوسايدون هو المسئول عما حل بؤديسيوس من كوارث . و كان الشيطان في الفكر المسيحي هو المسئول عن الشرور : أما في الماركسية فإن تأمر الرشماليين الجشعين هو الذي يمنع مجيء الاشتراكية و إقامة الجنة على الأرض

إن النظرية التي ترى الحرب و الفقر و البطالة نتائج لنيةً مبينة شريرة ، لتصميم ما مشئوم ، هي جزء من الحس اللسترك ، لكنها غير نقدية . و لقد أطلقت على نظرية الحس المسترك غير النقدية هذه اسم نظرية المؤامرة المجتمع (باو من المكن أن تسمى نظرية المؤامرة العالم : تنكر البرق الصعاعق لزموس) . انها نظرية معتنقها الكثيرين ، و لقد أزكت - في صورتها كبحث عن كبش الفداء - الكثير من النزاع السياسي و تسبيت في أفظع الآلام .

ثمة وجه من أوجه نظرية المؤامرة المجتمع ، هو تشجيع التآمر في واقع الحياة . لكن الفحص النقدي يبين أن التآمر نادراً ما يبلغ سرامه . كان لينين – المؤمن بنظرية المؤامرة – متأمراً ، ومثله كان موسوليني و هتار . لكن أهداف لينين لم تتحق في روسيا ، ومثلها لم نتحقق أهداف موسوليني أن هنلر في إيطاليا أو في ألمانيا .

وكل هؤلاء المتآمرين قد أصبحوا متأمرين لأنهم أمنوا بنظرية المؤامرة المجتمع ، بون نقد .

ريما كان في توجيه النظر إلى أخطاء نظرية المؤامرة المجتمع ، ما قد يعتبر إسهاماً للقلسفة ، متواضعاً لكنه ليس تافها ، سيؤدى هذا الاسهام إلى اسهامات أخرى مثل اكتشاف أممية النتائج غير المقصوبة للفعل البشرى بالنسبة المجتمع ، و إلى الاقتراح بأتنا نستطيع أن نعتبر أن اكتشاف العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى التقرية .

خذ مشكلة العرب ، لقد اعتقد فيلسوف نقدى في قامة برتراند راصل أن علينا أن نفسر الحروب بدوافع سيكولوجية - بالعدوانية البشرية ، و أنا لا أنكر وجود مثل هذه العدوانية ، لكن ما يدهشنى هو أن راصل لم يلحظ أن مسعظم الحروب في العصور الحديثة كان دافعها الخوف من العدوانية ، لا العدوانية الشخصية . كانت إما حروبا إيديولوجية يدفعها الخوف من قوة تأمر ما ، أو حروبا لم يرغب فيها أحد و إنما نجمت عن الخوف الناجم عن صوقف موضوعي أو أضر . و كمثال ، هناك الخوف المتبادل من العدوانية ، الذي يؤدي إلى سباق تسلح ، ومن ثم إلى المحرب ؛ ربما إلى حرب وقائية كما أشار راصل نفسه – عنو الحرب و العدوانية – عندما تضوف – على حق – من أن تتمكن روسيا من القنبلة الهيدروجينية . ( ليس هناك من يريد القنبلة ؛ لقد كان الخوف من أن يحتكرها هنتر هو الذي أبي صناعتها ) .

أو خذ مثالا آخر لحكم فلسفى مسبق . ثمة حكم مسبق يقول إن آراء الفرد 
دائما ما تحددها مصالحه الشخصية و هذا الذهب ( الذي يمكن وصفه بأنه صورة 
منمُّطة من مذهب هسيوم التائل إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون ) 
لا يطبقه ألشخص عادة على نفسه ( لقد فعل هيوم هذا و هو الذي علم التواضع 
والتشكك بالنسبة لقوانا العقلية ، و من بينهما قُرَّته هو ) و لكنه عادة ما يطبقه على 
والتشكك بالنسبة لقوانا العقلية ، و من بينهما قُرَّته هو ) و لكنه عادة ما يطبقه على 
للإراء الذي يختلف رأيه عن رأينا . إن هذا المذهب بمنعنا من أن نستمع في صبير 
للإراء التي تضتلف عن آرائنا ، و من رأن تأخذها مأخذ الجد ، لأننا نستطيع أن 
نفسرها ' بمصالح " الشخص الآخر . غير أن هذا يجعل النقاش العقلى أمرا 
مستحيلا ، إنه يؤدي إلى تدهور فضولنا الطبيعي ، تدهور اهتمامنا بالوصول إلى 
حقيقة الأشياء ، فهو يستبدل بالسؤال الهام : " ما هي حقيقة هذا الأمر ؟ " سؤالا 
اخر أقل أهمية بكثير : " ما هي مصالحك الشخصية ، ما هي يوافعك الفقية ؟ " . إنه 
يمنعنا من أن نتعلم ممن يختلفون عنا في الرأى ، و هو يؤدي إلى تدميس وصدة 
البشرية ، الوحدة المبنية على عقلانيتنا المشركة .

ثمة حكم فلسقى مسبق مشابة ، هو الدعوى - ذات الأثر الكبير في زماننا هذا - بأن المناقشة العقلية ممكنة فقط بين من يتفقون على الأساسيات ، و هذا المذهب الخبيث يعنى أن النقاش العقلى أو النقدى في الأساسيات أمر مستحيل ، و أنه يقود إلى نتائج غير مستحية مثل نتائج المذاهب التي نوقشت فيما سبق .

الكثيرين يعتتقون هذه المذاهب ، و هي تتتمي إلى مجال من الفلسفة كان واحداً من الامتمامات الرئيسية لكثير من الفلاسفة : نظرية المُعرفة .

- 9 -

إن مشاكل نظرية العرفة كما أراها تشكل القلب من الفلسفة : الفلسفة غير النقسية عرب النقسفة عير النقسفة الإكانيمية . بل ان النهاء المسلمة التظربة الإخلاصات ( كما نكَّرنا چاك موتر مؤجرا ) .

إن المشكلة الرئيسية هنا ، كما في أي مجال آخر - إذا وضعت بطريقة مبسطة - هي التضارب بين " التفاؤل الإبستمولوچي " . هل يمكن أن نكتسب المعرفة ؟ ما حجم ما يمكن معرفته ؟ يؤمن المتفائل الابستمولوچي بإمكانية المعرفة البشرية ، بينما يؤمن المتشائم بأن المعرفة الحقة أبعد من قدرة بإسان .

إننى عاشق الحس المسترك - إن لم يكن كله ؛ إننى أؤمن بأن المس المسترك هو نقطة البداية الوحيدة المكنة ، لكن لا يجب أن نحاول أن نشيد فوقه صرح معرفة حصين ، إنما يجب أن ننقده و أن نسعى إلى تحسينه ، بذا أكون واقعيا بالنسبة الحس المشترك ؛ إننى أؤمن بأن المادة واقع ( و هذا ما اعتقد أنه النموذج القياسى لما يُعنى بكمة " واقعى" ) ؛ و لهذا السبب كان لى أن اسمى نفسى ماديا " ، اولا حقيقة أن بكماة " واقعى أيضا عقيدة (أ) تأخذ المادة على أنها في الجوهر لا تُختَزّل ، (ب) وتنكر واقع مجالات القوى اللامادية ، و بالطبع ، العقل أو الوعى أيضا ؛ و تنكر واقع كل شيء سوى المادة .

و أنا أتبع العس المشترك عندما أؤمن بوجبود كلّ من المادة ( العالم الأول) والمقل ( العالم الثانى ) ، و أقترح أن هناك أشياء أخرى ، لا سيما هنتجات عقل الانسان ، التي تشمل الافتراضات الحدسية ، و النظريات و المساكل ( العالم الثالث ) . بمعنى أخر ، إننى تعددى العس المشترك . و أنا مستعد تماما لأن يُنقَد هذا الموقف وأن يُستَبدل به موقف أفضل . لكن كل ما أعرفه من هجج نقدية ضعد مباطلة في رأيس ، ( و على الذكر ، أنا أنظر إلى التعددية هنا في المعنى الذي تتطلبه الأخلاقيات ) .

كل ما قُدم من حجج ضد الواقعية التعدية يرتكز ، في صورته الأخيرة ، على قبول لا نقدى لنظرية الحس المشترك للمعرفة ، و هذا ما أعتبره أضعف ما بالحس المشترك .

إن نظرية الحس للشترك المعرفة نظريةً غاية في التفاؤل بقدر ما تعادل بين المعرفة و بين المعرفة اليقينية . هي تقول إن كل ما هو حدسي ليس حقا " معرفة ". إنتى أرفض هذا الجدل على أنه صجرد أصر افظى ، و أنا أقدر عن طيب خباطر بأن المصطلح "صعرفة " يحمل فى كل الغات التى أعرفها دلالة اليقين ، لكن العلم يتألف من فروض ، و برنامج الحس المشترك القائل بأن نبدأ بما يبدو أكثر المعارف المتاحة يقيناً أن أساسيةً ( المعرفة من الملاحظات ) لنقيم على هذه القواعد صرحاً من المعرفة الحصينة ، هذا البرنامج لا يصعد أمام النقد .

هو يقود – على الذكر – إلى رؤيتن الواقع ضد الحس الشترك ، تتعارضان مع بعضهما بعضا .

تنكر الأولى واقع المادة ، لأن الأسساس اليشيني الحصين لمرضتنا يشالف من خير *اتنا الحسية ،* و هذه تبقى إلى الأبد لا مادية .

أما الثانية فتنكر وجود العقل ( و تنكر ، على الذكر ، وجود حرية بشرية ) ، لأن كل منا يمكننا حقا أن تلحظه هو سلوك الإنسنان ، الذي يشبه من جميع النواحي سلوك الحيوان ( سوى أنه يشمل مجالاً هاما أوسع هو " السلوك اللغوى " ) .

و النظريتان كلتاهما ترتكزان على نظرية معرفة باطلة الحص المشترك ، و قؤديان السنة النظريتان ليستا إلى نقد تقليدى باطل للنظرية الواقعية الحس المسترك ، و هاتان النظريتان ليستا محابيتين أخلاقيا ، إنما هما خبيئتان : إذا أردتُ أن أهدى، طفلا يبكى ، فإنتي لا أود أوقف بعض الاحساسات المثيرة ( لسخطى أو لسخطك ) ؛ لا و لا أنا أود أن أغيرً من سلوك الطفل ؛ أو أن أوقف سيل الدموع من أن يجرى على خديه ، كلا ، إن دوافعى مختلفة - دوافع لا يمكن الباتها أو ردًّها إلى أصل ، إنما هي إنسائية .

بلغت اللامادية (التي تدين بنشائها إلى إصرار ديكارت - الذي لم يكن لا ماديا - على ضرورة أن نبدأ من المعرفة ومديا - على ضرورة أن نبدأ من قاعدة لا سبيل إلى الشاء فيها ، مثل المعرفة بوجودنا ) بلغت ذروتها بإيرنست ماخ عند تحول هذا القرن ، لكنها غدت الآن و قد فقدت معظم تأثيرها ، لم تعد عصوية .

أما السلوكية ، إنكار وجود العقل ، فلا تزال إلى الآن عصرية . صحيح أنها 
تمجد الملاحظة ، لكنها تتحدى كل الذبرة البشرية ، كما تحاول أيضا أن تشتق من 
نظرياتها نظرية أخلاقية كريهة - نظرية الإشراط ، على الرغم من أنه ليس شمة نظرية 
أخلاقية تُتُشَق في الواقع من الطبيعة البشرية . ( أكد چاك مونو هذه النقطة ، أنظر 
أيضا كتابي المجتمع المقتوع و خصومه ) . إننا نامل أن تفقد هذه البدعة أثرها 
يوما ما ، فهي ترتكز على التسليم اللانقدى بنظرية الموفة للحس المشترك ، و التي 
حاوك أن أبين تعذر الدفاع عنها .

#### -10-

و أنا أرى أن الفلسفة لا يجب أبدا ، ولا يمكن فى الحق أبداً أن تُقصل عن العلوم . فالعلم القديم كله - من الناحية التاريخية - هو نسل التأملات الفلسفية الأغريقية فى الكون ، فى نظام العالم . أما الأجداد المُشتَرَكة لكل العلماء و لكل الفلاسفة فهم هوميروس ، و هيسيود ، و قبل السقراطيين . كان المحود المركزى عندهم جميعا هو تفحص بناء الكون ، و موقفنا من الكون ، بما فى ذلك مشكلة معرفتنا بالكون . ( و هذه المشكلة أراها لا تزال حاسمة بالنسبة لكل فلسفة ) . أما الاستقصاء النقدى فى العلوم و كشوفها و مناهجها ، فلا يزال سمة تميز الاستقصاء الفلسفى ، حتى بعد أن انقصلت عنه العلوم و

إن كتاب نيرتن الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية ، يسم في رأيي الواقعة الكبري: أكبر ثورة نهنية في تاريخ البشرية كله ، إنه يسم تحقيق حلم عمره أكثر من ألفي علم ؛ إنه يسم نضوج العلم و انفصاله عن الفلسفة ، ظل نيوبتن ، مثل كل كبار العلماء ، فيلسوفا ؛ و ظل مفكرا نقديا ، باحثا ، متشككا في نظرياته هو نفسه. هكذا نجده يكتب في خطابه إلى بنتلي ( في ٢٥ فبراير ١٦٩٣ ) عن نظريته التي تتضمن الفعل من بُعد :

أمَّا أَنْ تَكُونَ الجاذبية متأصلة و سلازمة و أساسية للمادة ، بحيث يعكن للجسم أن يؤثر في آخر يعيد عنه ..... فهو أصر عندى مناف العقل حتى لأعتقد أن ليس هناك أبداً مَنْ قد يكتشفه منْ كل نُوى الموفية الحقة في المواضيم الفلسفية .

و لقد كانت نظريته عن الفعل من بُعد من التي قادته إلى الارتيابية و الصوفية . حاجً بأنه إذا كان لكل المناطق البعيدة في الفضاء الهائل أن تتقاعل فوريا مع بعضها 
بعضا ، فإن السبب لابد أن يكون هو وجود كيان واحد في نفس الوقت بكل مكان - 
وجود الله . هكذا كانت محاولة حل مشكلة التأثير من بعد هي التي قادت نيوتن إلى 
نظريته الصوفية ، التي يرى فيها الفضاء مركزاً لاحساس الخالق ، النظرية التي تجاوز 
فيها العلم و التي ضمّتُ الفلسفة النقدية النظرية إلى الدين النظري . و نحن نعرف أن 
ثمة دوافع مماثلة قد حركت أينشتين .

#### -11-

أُسْرِ بأن هناك بالفلسفة لا تزال بعض المشاكل الراوغة ، إن تكن في غاية الأهمية، مشاكل تجد مكانها الطبيعي بل الأوجد في الفلسفة الاكاديمية : مشاكل المنطق الرياضي مثلا ، أو بشكل أعم ، مشاكل فلسفة الرياضيات . و لقد أثَّر فيَّ كثيرا ما تم في قرننا هذا من انجاز مذهل بهذه للجالات .

أما بخصوص الفلسفة الاكاديمية على وجه العموم ، فيقلقني أثرُ مَنْ دَأَب 
بيركلى على تسميتهم " الفلاسفة الصغار " . النقد هو دم الحياة للفلسفة ، لا ربيب في 
ذلك ، لكن علينا أن تتجنب للماحكة . أمر مهاك حقا ذلك النقد الصغير لنقاط صغيرة 
بون فهم لمساكل الكون الكبرى ، المعرفة البشرية ، للأخلاقيات ، الفلسفة السياسية ، 
بول س أيلة جادة مخلصة لحلها . بيبو الأمر و كان في كل فقرة مطبوعة يمكن ببعض 
المجهود أن يُساء فهمها أن يُساء تفسيرها ، في كل فقرة كهذه ما يكنى لتبرير كتابة 
ورقة فلسفية نقية آخرى ، و المدرسة اللاموتية – في معناها الأسوأ – زاخرة بمثل

هذا ؛ كل الأفكار الهائلة مدفونة في فيض من الكامات ، في نفس الوقت ، يبدو أن محرري الكثير من المجلات يقبلون الآن عجرفةً ما و بذاءة – كانت يوماً أمرا نادرا في أدبيات الفلسفة – و يعتبرون ذلك دليلاً على جسارة التفكير و الأصالة .

إنتى اعتقد أن مهمة كل مفكر أن يدرك الموقف المتميز الذي يحتله . إن من واجبه أن يكتب بأبسط و أوضع ما يستطيع ، بأفضل صبورة متحضرة ممكنة . لا بجب أيدا أن يتسى تلك المشاكل الكبرى التي تكتنف البشر ، و التي تحتاج إلى فكر جديد جسور و حليم ، و لا التواضع السقراطي لمن يعرف ضبالة ما يعرفه : أما تجاه الفلاسفة الصغار و مشاكلهم الصغيرة ، فإنني اعتقد أن المهمة الرئيسية للفلسفة هي التامل النقدى في الكون و في موقفنا في الكون ، بما في ذلك قدرتنا على المعرفة وقدراتنا على المعرفة

#### -14-

ربما كان لى أن أحْتم هذا ببعضٍ من فلسفة غير أكاديمية حقا ،

تنسب إلى واحد من رجال الفضاء الذين زاروا القصر، في أول رحلة إليه ، ملحوظةً بسيطة حكيمة قالها بعد عوبته (و أنا أنقل هنا عن الذاكرة ): " لقد رأيت في حياتي الكثير من الكواكب ، لكن ايس مثل الأرض أبداً " . و أنا أعتقد أن هذه ايست فقط حكمة ، و إنما هي حكمة فلسفية . إننا لا ندرك روعة أن نحيا فوق هذا الكركب المسفير المدهش ، أو لماذا وبعدت ثمة حياة كهذه على كوكبنا لتجعله جميلا الكركب المنفير المدهش ، أو لماذا وبعدت ثمة حياة كهذه على كوكبنا لتجعله جميلا بعميلها علينا ، إنها أقرب ما تكون إلى المعجزة ، العلم يقول إن الكون يكاد يخلو من للحدة : و حيثما توجد مادة فإنها تكون في حالة تشوش و اضطراب لا تسميح بالسكني . و لقد تكون هناك كواكب أخرى تحمل الحياة ، لكنا إذا أخذنا منطقة في الكون حيثما اتقق ، فإن احتمال أن نعثر بها على كوكب يحمل الحياة سيكون صفرا النامض ) .

وعلى هذا فإن الحياة على أية حال قيمة الندرة؛ إنها حقا شيئة ، إننا نعبل إلى أن ننسى هذا ، و أن نعتبر الحياة رخيصة ، ربعا عن غظة بون تفكير ، أو ربما لأن أرضنا هذه الجميلة قد غدت – بلا شك – مكتظة بالسكان .

كل الناس فيلاسفة ، لأثنا جميعا بطريقة أو بنذري نتخذ موقفا تجاه الحياة والموت ، هناك من يرون ألاً قيمة للحياة ، لأنها زائلة ، ينسى مؤلاء الحجة المقابلة لهذه : لو لم تكن ثمة نهاية الحياة ، لما كانت لها قيمة ؛ نعنى - جزئيا - أن خطر فقدها الماثل دوماً هو الذي يجعلنا ندرك قيمتها .

# التسامح والمسخولية الفكرية

## (عنوان مسروق من زينوفانيس و فولتير)

طُلب مثى هنا أن أعيد محاضرة القيتها في توبنجن عن دعوى " التسامح والمستولية الفكرية " . و هذه المحاضرة مهداة إلى نكرى ليويوك لوكاس ، المالم المؤرخ ، رجل التسامح و الانسانية الذي أصبح ضحية التحصب و اللإنسانية .

في ديسمبر ١٩٤٢ ، و في عمر السبعين ، أودع الدكتور ليبويواد اوكاس وزيجته إلسجن بمعسكر الاعتقال في تريز بشنادت ، حيث عمل خاخاما : مهمة شاقة الفاية ، و اقد مات هناك بعد عشرة أشهر ، بقيت زوجته دورا في هذا المسكر مدة ثلاثة عشر شهراً بعده ، حيث عملت كممرضة ، و في أكتوبر ١٩٤٤ رُحلت إلى بوانده مع ١٩٠٠٠ سجين آخر ، و هناك قتلت .

كان مصيرا رهيها . وكان هذا مصير أعداد لا تمصى من الناس ، ناس يحيون غيرهم من الناس ، ناس حاولوا مساعدة غيرهم من الناس ، ناس أحبهم غيرهم

محاضرة أتقيت بجامعة توننجن في ٢٦ مايو ١٩٨١ ، و أعيدت في ثبينا ربيع عام ١٩٨٧ . ترجمتها من الأثلثية إلى الانجليزية ميلينا ميو ، و قامت اورا ج. بينيت بيمض التنقيحات الطفيفة ، قام المؤلف بنفسه بترجمة الأشعار إلى الانجليزية .

محثا عم عالم أفضًا.

من الناس ، و حياول هؤلاء أن يسياعنوهم . كانت لهم أُسُر ، تعزقت ، و تصمطت ، وأبيدت .

لا أنوى هنا أن اتحدث عن هذه الأحداث الرهيبة . فمهما قلنا ، أو حتى فكرنا ، فسبيدو الأمر و كانه محاولة للتقليل من شأن وقائع تتحدى الخيال .

#### -1-

و يستمر الرعب ، اللاجئونَ من فيتنام ؛ ضحايا بول بوط في كعبوديا ؛ ضحايا الثورة في ايران ؛ اللاجئون من أفغانستان ؛ اللاجئون العرب من إسرائيل : المرة بعد المرة ، أطفال و نساء و رجال يصبحون ضحايا المتعصبين المجانين .

ماذا يمكن أن نقوم به لنمنع وقوع هذه الحوادث البشعـــة ؟ أثمة ما يمكننا عمله ؟

إجابتي هي : نعم ، إنني اعتقد أن هناك الكثير مما يمكننا نحن عمله ، و عندما أقول تنحن "فإنني أعنى المُثقفين ، المهتمين بالأفكسار ، لاسيما القادرين منا على القرامة ، و – ربما – الكتابة .

لماذا أعتقد أننا نحن الثقفين قادرون علي المساعدة؟ لأننا ببساطحة ، نحن للثقفين ، قد تسببنا في أفظع الأضرار ، منذ آلاف السنين ، القتل الجماعي باسم فكرة ، عقيدة ، نظرية ، دين – كل هذا من صنع آيدينا ، من ابتكارنا ، من ابتكارنا نحن الثقفين ، سنكسب الكثير لو أنا تمكناً فقط من وضع حد لوقوف إنسان في مواجهة آخر – و كثيرا ما يحدث هذا بحسن نية ، ليس من يستطيع القول إنه من المستحيل أن نوقف هذا .

تقول أهم الوصايا العشر: إياك أن تقتل! إن هذه الوصية تحمل تقريبا كل الاخلاقيات: أما الصياغة التي قدمها شوينهارر – مثلا – للأخلاقيات، فليست سوى استطراد لأهم الوصايا هذه. إن أخلاقيات شوينهاور بسيطة و مباشرة وواضحة، هو يقول: " لا تؤذ أحدا، ساعد الجميع بقدر ما تستطيع!". لكن ، ما الذي تُرى قد حدث عندما نزل موسى أبل مرة من أموق جبل سيناء -ومعه الألواح الحجرية ، قبل حتى أن يعلن الوصايا العشر ؟ لقد شهد ضلالاً رهيبا ، بدعة المجل النعبى . هنا نسى موسى كل شيء عن وصية " إياك أن تقتل" ، و صاح ( سقر الغروج : ٣٧ ) :

من يقف منكم إلى جانب الرب؟ فليأت إلى .....

ثم قال لهم ، ربُّ أسرائيل يقول ، ليضّع كلُّ سيفه إلى جانبه ، .... و ليقتل كلُّ رجل أخيه ، ليقتل كلُّ رجل رفيقه ، ليقتل كلُّ رجل جاره ..... في ذلك اليوم سقط هناك منُ القتلى نحو ثلاثة الإف رجل .

ريما كانت هذه هي البداية . أما الشيء الذكر فهو أن الأمور قد أخذت تمضي على هذا المنوال : في الأرض المقدسة ، و في الغرب هنا بعد ذلك ، و في الغرب على وجه الخصوص بعد أن تبوأت المسيحية وضع الدين الرسمى . أصبحت قصة مروعة للإضطهاد الديني ، و الاضطهاد من أجل الأرثونكمبية . ثم ، فيما بعد - لاسيما في القريمة / ١٨ - تنافست إيدولوجيات أخرى في تبرير الاضطهاد و القسسوة والإهاب : القريمة ، و العرقية ، و الارثونكسية السياسية ، و غيرها من العيانات .

و خلف أفكار الأورثونكسية و الهرطقة ، تختبىء صغار الرذائل؛ تلك التي ينزع إليها المثقفون بخاصة : القطرسة ، الاعتداد بالنفس الذي يقترب من الدوجماطية ، الغرور المقلى . كل هذه من صفار الرذائل – وليست من كبائرها كالقسوة .. ...

#### -1-

يلم عنوان هذه المعاضرة ( التسامح و المسئولية الفكرية ) إلى حجة المواتير (أبى التنوير) في الدفاع عن التسامح . تساعل فولتير ما القساميح ؟ " ، و أجاب ( و الترجمة هنا يتصرف ) :

التسامح هو النتيجة الدتمية لإدراكنا أننا اسنا معصومين من الغطأ . البشر خَطَّا ون مُتحن نخطى م طول الوات ،

دعونا إنن تقفر ليعضنا الحماقات . هذا هو المبدأ الأول الحق الطبيعي .

شواتسر هنا يناشد أمانتنا الذهنية: علينا أن نعترف بأخطائنا ، بأتنا اسنا معصومين من الخطأ ، بجهلنا ، كان قولتير يعرف جيدا بوجود المعصبين المقتنعين تماماً بقرائهم . لكن ، هل اقتناعهم صادق حقا ؟ هل اختيروا بصدق أنفسهم و أسباب اعتناقهم لهذه المعتقدات ؟ أليس موقف النقد الذاتي جزءاً من كل أمانة ذهنية ؟ أن ليس المعصب دائما محاولة يُعْرق بها الفرد ما لم يعترف به من كفر كَثَمَه فأصبح بحيث لا يعرف الإدراك كله ؟

أما مناشدة فولتير لتواضعنا الذهنى ، بل – و هو الأهم – لأمانتنا الذهنية ، فقد كان لها أثر كبير على مفكرى عصره ، أود أن أعرض هذه المناشدة هنا .

كان السبب الذي أعطاه قولتير تعضيداً للتسامح هو أن على كل منا أن يفقر حماقات الآخر ، و لقد وجد قولتير – على حق – أن ثمة حماقة شائعة ، هي التعصب ، مصعب أن نتسامح فيها ، حدود التسامح نتتهي هنا ، فإذا منحنا التعصب الحق في أن يُحتَّمل ، فإنًا ندمر التسامح ، و تحطم الدولة الدستورية ، لقد كان هذا هو مضير جمهورية فايمار .

و لكن ، و يغض النظر عن التعصب ، فهناك لا نزال حماقات أخرى لا يجب أن نحتملها : أولها تلك الحماقة التى تجعل المثقف يتبع آخر البدع ؛ بدعة تسببت فى أن يتبنى الكثير من الكتّأب اسلوبا غامضا مؤثرا ، الأسلوب اللّغز الذى نَقَدَه جوته بعنف فى قارصت ( مثلا جيول ضرب العرّافة ) . و هذا الأسلوب ، أسلوب الكلمات الكبيرة الفاهضة ، أسلوب الكلمات الطنانة غير المفهومة ، هذه الطريقة فى الكتابة : لا يجب أن نقبلها أكثر من ذلك ، لا و لا يجب أن يطيقها المثقفون . إنها غير مسئولة نعنيا ، إنها تحطم الحس المشترك الضحى ؛ انها تحطم العقل؛ إنها تجعل الفلسفة المسماة المسيوبة مكتة ، وهذه فلسفة تعادل الدعوى القائلة إنه من المكن بالحجة الدفاع عن كل الدعاوى بنفس القرة تقريبا . كل شيء جائز ؛ بذا تؤدى دعوى النسبوية إلى اللاشرعية ؛ إلى حكم النف

قادينا إذن فكرة " التسامح و المسئولية الفكرية " إلى قضية النسبوية .

هنا أود أن أقارن بين النسبوية و بين موقف آخر عادة ما يلتيس بالنسبية ، بينما هو مختلف في الواقع عنها تماما . كثيرا ما وصفتُ هذا الموقف بالتعددية ! لكن هذا لم يؤد ً إلا إلى سوء الفهم هذا ، و بذا فسنطلق عليه اسم التعديدة التقدية . وبينما تقود النسبوية ، الناشئة عن صيفة رضوة من التسامح ، إلى حكم العنف ، قان التعدية النقية يمكن أن تُسهم في ترويض العنف .

تصبح فكرة *الحقيقة* ذات أهمية قصوى عندما نود التمييز بين النسبوية و بين التعدية النقدية ،

النسبوية هي الوضع الذي يؤكّد فيه كل شيء ، أو عمليا كل شيء ، و من ثم لا شيء . كل شيء صحيح ، أو لا شيء . و على هذا فالحقيقة مفهوم بلا معني .

و التعديبة النقدية هي الرضع الذي يُسمع فيه لكل النظريات - أن أكبر عدد منها - بأن تتنافس مع كل النظريات الآخرى ، و ذلك لمسلعة البحث من المقيقة . تتضمن المنافسة الجدل المقلي النظريات ، و العذف النقدي لها . لابد أن يكن الجدل عقليا - و هذا يعني ضرورة أن يكن هذا الجدل معنيا بالحقيقة في النظريات المتنافسة: تكون النظرية التي تبدو الأقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأغضل ، لتحل النظرية الانقطرية .

#### - 4-

إن لفكرة الحقيقة المضوعية و فكرة البحث عن الحقيقة أهمية حاسمة هنا.

كان زينوفانيس – في عصر ما قبل سقراط – أولُ مفكر طرَّد نظريةُ المقيقة ، وربط فكرة المقيقة المؤينة المقيقة ، وربط فكرة المقيقة المؤمنوية الفائلة بأن البشر غير معصومين من الخطأ ، ولد عام ۷۷۱ ق ، م ، في أيونيا بنسيا المسفرى ، و كان أول إغريقي يكتب التقد الأنبى ؛ كان أول فيلسوف أخلاقى ؛ أول من طوَّد نظرية تقدية للمعرفة البشرية ؛ أول موحَّد نظري .

كان زينوفانيس مؤسس تقليد ، مؤسس طريقة في التفكير ينتمي إليها -- من بين لخرين - سقراط ، و إراسموس ، و مونتين ، و لوك ، و هيوم ، و ثولتير ، و ليسني

يسمى هذا التقليد أحيانا باسم المدرسة الارتيابية ، و مثل هذا التعريف يقود بسهولة إلى سوء الفهم ، يقول قاموس أكسفورد الموجز مثلا : " الارتيابي ،... شخص يرتاب في حقيقة .... المذاهب الدينية ، شخص لا أدرى ... ملحد ، أو يتخذ رفى كلية". لكن الكلمة اليونانية التي اشتقت منها الكلمة ( كما يقول نفس القاموس ) تعنى : "يتطلع " ، " يعقق " ، " يفكر مليا " ، " يبحث " .

لابد أن كان هناك من بين الارتيابيين ( بالمنى الأصلى الكلمة ) الكثيروين من المتشككين بل و ربما أيضا من المتخوفين . أما الحركة المشئومة التى عادات بين كلمتى " ارتيابي " و " متشكك " فريما كانت حركة ماكرة من المدرسة الرواقية أرادت بها أن تهزأ من منافساتها ، على أية حال فإن الارتيابيين رينوفانيس ، و سقراط ، وإراسموس، و مونتين ، و ولوك ، و قولتير ، و ليسنج ، كانوا جميعا إما مؤمنين أو ريوبيين ، و أما ما كان يجمع بين اعضاء هذا التقليد الارتيابي - و معهم الكاردينال نيوكولاس داكرزا ، وأراسموس روتردام - و ما أشـترك أنا فيه محهم ، فهـو أننا نؤكد على الجهل البشري، من هذا يمكن أن نشير إلى نتائج أضافتية هامة : التسامح ، إنمـا ليس البسري من التعصب أو في العنف أو في القديمة .

كان زينوالنيس شاعراً بواراً ، تتلمذ على هوميروس و هيسيود ، و نقد الاثنين. كان نقده أخلاقيا و تربويا ، عارض جدل هوميروس و هيسيود القائل إن الآلهة تسرق و تكنب و تزنى ، و قاده هذا إلى نقد مذهب هوميروس عن الآلهة . و كانت أهم نتائج هذا النقد اكتشاف ما نسميه اليوم باسم " التشبيه" ( خلع الصفات البشرية على الآلهة ) : الاكتشاف بأنَّ ليس علينا أن تأخذ مأخذَ الجد كل القصص الاغريقية عن الآلهة ، لائها تمثل الآلهة في صدورة بشر . هنا ربما كان لى أن أتتبس بعضا من حجج زينوفانيس الشعرية .

يقول الحبشيون إن آلهتهم سود مبططو الأنف بينما يقول الثراسيون إن آلهتهم زرق العيون حُمْر الشعر التسامح و المستولية الفسكرية

لكن او ان الماشية أو الخيول أو الأسود أياد يمكن أن ترسم و يمكن أن تتحت التماثيل مثل البشر ، فسنتمكن الخيول من أن ترسم الهتها

لتشبه الخيول ، و ستشبه آلهةُ الأبقارِ الأبقارَ ، و سيقوم كلُّ بتشكيل أجسامٍ لالهتها تشبه النوم الذي يرسمها .

بهذه المجة وضع زينوفانيس نفسه في مشكلة: كيف يكون لنا أن نفكر في الآلهة بعد أن نُقدُ التشبيه " هذا ؟ لدينا أربع شظايا تحمل جزما من إجابته . كانت إجابته ترحيدية بالرغم من أن زينوفانيس – مثل لوثر عندما ترجم الوصية الأولى – قد لجأ إلى استخدام " ألهة " بالجمع عند صياغته لفكرته عن التوخيد :

تُمة إله واحد ، هو وحده الأكبر من بين الآلهة و من بين الرجال ،

. لا يشبه البشر ، لا عقلا و لا جسما ،

ميبقى دائما في مكان واحد ، لا يتحرك أبدا ،

لا و لا يليق به أن يتحرك هنا أو هناك ، مون مجهود يحكم مملكته ، بمجرد التفكير و القمند

کله نظر ، کله نکر ، کله سمّ ، ٠

هذه هي الشظايا التي تقدم بيانا عن لا هوت زيتوفانيس التأملي .

الواضع أن هذه النظرية الجديدة تماما كانت عند زينوف البس حلا لمشكلة عويصه . و الواقع أنها قد خطرت له كحل الكير المشاكل ، مشكلة الكون ، ليس مَنْ يشك ، بين مَن يعرف شيئا عن سيكولوچيا المرقة ، في أن هذا التبصر الجديد ، عند مبتكرة ، كان يبدو له إلهاماً .

و على الرغم من هذا ، فها هو رينوفانيس يقول بكل وضوح و أمانه إن نظريته ليست باكثر من افتراض حدسى . كان هذا نصراً النقد الذاتي لا بياري ، نصرا لامانته النهنية و اتواضعه . ثم أنه زينوفانيس قد عمم هذا النقد الذاتى بطريقة أعتقد أنها تميزه: كان واضحاً له أن ما اكتشفه عن نظريته – نعنى أنها ليست بتكثر من افتراض حدسى ، على الرغم مما لها من قوة افتاع بدهية – لابد أن يكون صحيحا بالنسبة لكل النظريات البشرية : كل شيء ليس سوى افتراضات حدسية ، و عندى أن في هذا ما يكشف لنا عن أنه لم يكن سهلاً عليه أن يعتبر نظريته فرضاً حدسيا .

وضع زينوفانيس نظريته النقدية عن المعرفة ~ أن كلُّ شيء هو فرضٌ حدسي – في سنة إبيات من الشعر جميلة :

> أما بالنسبة للحقيقة اليقينية . فلا أحد يعرفها و أن يعرفها أحد ؛ لا عن الالهة و لا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء . و حتى أو حدث بالصدفة أن نطق بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه : فكل شيء لس إلا نسبحا محبوكا من التخمينات .

هذه الأبيات السته تمتوى على أكثر من مجرد نظرية عن لا يقينية المدفة البشرية . إنها تمتوى على نظرية المعرفة الموضعية . ذلك لأن زينوفانيس يضبرنا هنا أنه : بينما قد يكون بعض ما أقوله صحيحا ، فإننى لن أعرف لا أنا و لا غيرى أنه صميح . و هذا يعنى أن الطبيقة موضوعية : إن الحقيقة هى تُنَاظُرُ مَا أقول مع الواقسع ؛ سواء عرفتُ أو لم أعرف برجود التناظر .

وبجانب ذلك فإن الأبيات الستة تحوى نظرية أخرى غاية في الأهمية . إنها تحمل إشارة إلى الفرق بين العقيقة المرضوعية و اليقين الذاتي المعرفة . ذاك لأن الأبيات السنة تقر بلنه حتى عندما أعلن أكمل حقيقة ، فإنني لا أستطيع أن أعرف هذا بيقين . ليس شمة معيار الحقيقة غير معصوم من الخطأ : من المستحيل ، أو يكاد يكون من المستحيل ، أو يكاد يكون من المستحيل ، أن يكاد يكون من المستحيل ، أن يكاد يكون المستحيل ، أن يناكم تخطىء .

غير أن زينوفانيس لم يكن متشائما إبستمواوچيا . كان باهثا ؛ و لقد شكن خلال سنى حياته الطويلة ، و عن طريق إعادة الفحص النقدية ، من أن بحسن الكثير من افتراضاته الحدسسية ، بل و نظرياته العلمية على وجه الخمسوص . هذه هيَ كلماته :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن

و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أقضل .

ثم أن زينوفانيس يفسس إنا أيضا ما يعنيه يقدوله أو نعرف الأشياء بشكل أقضل ": إنه يعنى الاقتراب من الحقيقة المؤسوعية : القرب من الحقيقة ، التشابه مع الحقيقة ، ذلك لأنه يقول في واحد من افتراضاته الحسبة :

هذه الأشياء ، التي قد تحرسها ، تشبه الحقيقة .

و من المحتمل أن يكون بكلمة " تحدسها " في هذه الشظية ما يشير إلى نظرية التوحيد ادى زينوفانيس

ريما كان لنا أن نفرد النقاط التالية في نظرية زينوفانيس عن الحقيقة و المعرفة الشرعة :

١- نتألف معرفتنا من عبارات .

٧- تكون العبارات إما صحيحة أو خاطئة ،

٣- الحقيقة موضوعية : إنها تُناظُرُ محتوى العبارة مم الوقائم .

٤- حتى عندما نعبر عن أكمل حقيقة ، فإنا لن نعرف ذلك - نعنى أننا أبدا لن نعرفها بيقين .

٥- لما كانت " المعرفة " بالمعنى المألوف للكلمة تعنى " المعرفة اليقينية " ، فعلا يمكن أن يكون ثمة معرفة ، لن يكون سوى " المعرفة الحدسية " ، " فكل شيء ليس إلا نسيجا معبوكا من التخمينات " .

١- لكنا نستطيع في معرفننا الحبسية أن نتقدم نحو شيء أفضل ،

٧-- المُعرِفة الأفضل هي الاقتراب الأفضل من الحقيقة

٨- لكن تبقى المرفة دائما حدسية – نسيجا من التخمينات

من المهم اتفهم نظرية زينوفانيس عن الحقيقة أن نؤكد أن زينوفانيس كان يقرق بوضوح بين العقيقة الموضوعية هي بوضوح بين العقيقة الموضوعية هي بوضوح بين العقيقة الموضوعية هي التناقل العبارة مع الوقائم . سواء عرفنا هذا – عرفناه بيقين – أو لم نعرف . وعلى هذا، فلا يجب أن تخلط بين العقية وبين اليقين أو المعرفة اليقينية إن من يعرف شيئا بيقين هو من يعرف الحقيقة لكن يحدث كثيرا أن يحدس احدهم شيئا بيون أن يعرفه بيقين ، و يحدث أن يكون حدسه صحيحا فعلا لانه يناظر الوقائم . كان زينوفانيس ، على حق ، يعنى إن هناك الكثير من الحقائق – الحقائق الهامة – التي لا يعرفها احد بيقين ؛ و أن هناك الكثير من الحقائق التي لا يمكن لأحد أن يعرفها ، و إن كان مناك من قد يحدسها . ثم أنه كان يعنى أيضنا أن هناك من المقائق ما لا يمكن لاحد أن بعرفسه .

و الصق أن في كل لغة يمكن بها أن نتمدث عن متواليات لا نهائية من الأعداد الطبيعية ، هناك تتويعة لا نهائية من الأعداد الطبيعية ، هناك تتويعة لا نهائية من العبارات الواضحة غير الغامضة ( مثلا : كل من هذه العبارات إما صحيحة ، أو إذا كانت خاطئة فسلبها صحيح ، و على هذا فهناك عد لا نهائي من القضايا الصحيحة المنتلفة ، ومن هذا نستظم وجود عدد كبير لا نهائي من القضايا الصحيحة التي لن نتمكن أبداً من معرفتها – غيد كبير لا نهائي من العقائق التي لا سبيل إلى معرفتها

وسنجد حتى في أيامنا هذه فالسفة بقولون إن المقيقة لا تكن جوهرية بالنسبة انا إلا إذا استلكناها : إلا إذا عرفناها بيقين على أن العرفتنا بوجود معرفة حدسية أهميةً كبرى . هناك حقائق لا يمكن أن نقترب منها إلا بالبحث الشاق ، إن سبيلنا عادة ما يلترى ليمر من خلال الخطأ . و بدون الجقيقة أن يكون ثمة خطأ (ويدون الخلط لا عصمة من الخطأ) . كانت بعض الرزى التى عرضتها حالاً واضحة لى إلى حد بعيد ، حتى قبل أن أقرأ شدرات زينوفانيس – التى ريما لم يكن لى أن أف همها أولا هذه الرؤى . اقد أصبح واضحاً لى من خلال أينشتين أن أفضل معرفتنا حدسى ، آنها نسيج مصبوك عن التخمينات . ذاك لأنه قد أبرز أن نظرية الجانبية لنيوتن – مثل ظلرية الجانبية لأينشتين – هى معرفة حدسية ، على الرغم من نجاحها الهائل ؛ كما أن نظرية أينشتين مثل نظرية نوتن ، هى على ما يبدو ليست سوى اقترات من المقبقة .

إنتى أعتقد أنه أولا أعبرال نيوتن و أينشتن لما انضحت لى أبداً أهمية المدرقة المدمية ؛ لذا سنات نفسى و كيف أمكن أن تصبح الصورة واضحة أمام زينوفانيس مدن ٥٠٠ عمام 9 ربعا كمانت إجبابة عذا المسؤال هي : قبل زينوفانيس في البداية الصورة الهوميروسية الكون - تماما مثلما قبلت أنا المحورة التيوتونية للكون . ثم تعطم اعتقاده : مثلما تعتقادى : عنده بسبب نقده لهوميروس ، و عندى يسبب نقد اينشتين نباية الكون المنتقدة مصورة الكون المنتقدة مصورة الكون هي مجرد فرض

أدركت أن رينوفانيس قد سبقني في نظريتي للمعرفة المسية منذ ٢٠٠٠ سنة، و لقد علمني هذا أن أكون متواضعا . لكن فكرة التواضع الذهني هي الأخرى كانت هناك من قديم . لقد سبقنا إليها سقراط .

كان سقراط هن المؤسس الثاني - الأكثر تأثيرا - التقليد الارتيابي ، علَّمنا : إن الحكيم هو من يعرف أنه ليس حكيما

لقد توصل سقراط ، و محه في نفس الوقت تقريبا ; ديموقريطس ، كلُّ على حدة ، إلى نفسُ الكشف الاخلاقي . قال كلاهما بنفس الكلمات تقريبا : " أن تُطْلُم وتقاسي ، خير من أن تَطْلُم " . رينا كان لى أن أدعى أن هذه البصيرة – على الأقل عندما تصطحبها معرفة حسانة ما نعرته – تؤدى ، كما علَّمنا قوليتر بعد ذلك بكثير ، إلى التسامح .

-0-

أتحول الآن لأعالج الأهمية المعاصرة للفلسفة ذاتية النقد للمعرفة .

لابد أولا أن أناقش الاعتراض الهام التالى: قد يقول البعض إنه من الصحيح أن ريتوفانيس و بيموقريطس و سقراط لم يعرفوا شيئا ، و أنَّ قد كانت لهم الحكمة الحادركي افتقارهم إلى المعرفة ، بل وريما كانوا أحكم عندما اتخذوا موقف نشدان المعرفة أو البحث عنها . و لا نزال تحن – أو على وجه التحديد علماؤنا – ينقبون وراء المعرفة أو بيحثون عنها . لكن علماء اليرم لا ينقبون فقط ، إنما هم يكتشفون . و لقد اكتشفون من الكثير حقا ليشكل حجم معارفنا العلمية اليوم مشكلة . هل من الصحواب إذن أن نستمر إلى الآن بكل صدق في بناء فاسفتنا المعرفة على دعوى سقواط بافتقارنا إلى الموقة على دعوى سقواط بافتقارنا إلى الموقة ؟

الاعتراض صحيح ، و إنما فقط في ضوء أربع نقاط إضافية غاية في الأهمية .

أولا: عندما يُقترح أن العلم يعرف الشيء الكثير، فإن هذا يكون صحيحا ،
لكن كلمة " للعرفة " تُستخدم هنا – بون وعي منا على ما يبدو – بمعنى يفتلف تماما
عما كان يقصده زينوفانيس و سقراط ، و أيضا عن المعنى اليومي الدارج الآن لكامة
"معرفة" . ذلك أنه نعنى " بالمرفة " دائما " المرفة اليقينية " . فإذا ما قال أحدنا " أنا
أعرف أن اليوم هو الثلاثاء ، لكني الست متيقتا من أن اليوم هو الثلاثاء " ، قلنا إنه
يناقض نفسه ، أو أنه يُنْكِرُ في النصف الثاني من جملته ما قاله في نصفها الأول

لكن معرفتنا الطمية لا تزال معرفة غير يقينية ، إنها مفتوحة المراجعة ، إنها تتالف من هنوس تخضم للاختجار ، من فروض - على أفضل الأحوال فروض تعرضت لأنسى الاختبارات ، لكنها لا تزال مجرد حنوس ، هذه مى النقطة الأولى ، وهي في ذاتها تبرير كامل لتنكِد سقراط على افتقارنا للمعرفة ، و لملاحظة زينوفانيد بأننا حتى عندما ننطق بالعقيقة : فلز نعرف إن كان ما قلناه صحيحا .

أما النقطة الثانية التي يجب أن تضاف إلى الاعتراض على أننا نعرف البرخ الكثير ، فهى الآتى : مع كل انتهاز علمى ، مع كل هل افتراضى لشكلة علمية ، يزدا عبد المشاكل غير المحاولة و تزداد درجة مسعوبتها . و الحق أنها تزداد بأسرع م زيادة الطول . و لقد يمكننا فعلاً أن نقول إنه بينما تكون معرفتنا الفرضية متناهية فإن جهلنا لا متناه . و ليس هذا فقط : ذلك أن العائم عند العالم الأصيل ، الذي يحس بالشاكل غير المحلولة ، يصبح – بمعنى واقعى جدا – أقرب و أقرب إلى الأحجية .

و النقطة الثالثة هي ما يلي: عندما نقول إننا نعرف الييم آكثر مما كان يعر:
زينوفانيس أو ممقراط ، فريما كان من الخطأ أن نتخذ كلمة " نعرف " بمعنى ذاتي
ريما لا يعرف أيُّ منا آكثر ، إنما نعرف أشياء مختلفة ، ثمة نظريات معينة ، فريخ
معينة ، عدوس معينة ، قد استبدانا بها أخرى ، لا نتكر أنها أفضل : أفضل بمعن
إنها اقتراب أفضل من الطبقة .

و لقد نسمى محتوى هذه النظريات ، الفروض ، الصدوس ، باسم المعر، بالعتى الموضوعي ، في مقابلة المعرفة الذاتية أو الشخصية . و على سبيل المثا فإن محتوى موسوعة في الفيزياء هو معرفة موضوعية أو لا شخصية ~ و افتراضد طبعا : إنها تتجاوز بمراحل ما يمكن لاعظم الفيزيائيين أن يعرفه ، و لقد نسمى م يعرفه الفيزيائي ~ أو بشكل أدق ، ما يحدسه الفيزيائي ~ معرفة شخصية أو ذاتية وكلا النوعين من المعرفة ~ اللاشخصية و الشخصية — هما في الجوهر افتراضيتا يمكن تحسينهما . لكن المعرفة اللاشخصية أو الموضوعية تزيد الآن كثيرا عن المعرا الشخصية أو الذاتية أن تجاريها ، اللهم إلا في مجالات ضيقة و لفترات زمنية محدود مجالات تتحول في معظمها دائما انصبح مهجورة . و هذا هو السبب الرابع في أن يظل سقراط على صواب ، ذلك لأن هذه المعرفة المهجورة تتآلف من نظريات ظهر خطؤها : المعرفة المهجورة ليست معرفة ، على الأتل بالمعنى المألوف الكلمة .

#### -7-

هناك إذن أربعة أسباب تبين حتى في عصرنا هذا أن التيمسر السقراطي:

إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه هذا التيمسر لا

يزال علاقيا لحد كبير ، بل بلكثر مما كان عليه أيام سقراط ، و لدينا – في الدفاع عن

التسامح – من الأسباب القوية ما يسمح بأن نشتق من هذا التبصر تلك النتائج

الأخلاقية التي اشتقها إراسموس و مونتين و قواتير ، و ليسنج من بعدهم ، لكن هناك

إن المبادى التى تشكُّل الأساس لكل جدل عقلى ، نعنى لكل جدل يجرى بحثا عن المقيقة ، هى مبادى عنى الأغلب أضلاقية . أود أن أذكر ثالثة من مسئل هذه المبادى:

- ) مبدأ اللاعصمة : ربما كنت أنا مخطئا و ربما كنت أنت على صواب ، و لا
   ربب أناً قد نكون سويا مخطئين .
- ) مبدأ الجدل العقلى: نريد باقصى قدر من اللاشخصية أن نحاول الحكم على حججنا فى صف نظرية ما أو ضدها: نظرية تكون واضحة قابلة النقد.
- ٣) مبدأ الاقتراب من الحقيقة: إننا نستطيع فى معظم الأحوال أن نقترب من الحقيقة آكثر ، فى مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصى ، يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا فى فهم أفضل ؛ حتى فى تلك الحالات التى لا نصل فيها إلى اتفاق .
- و مما يستحق الذكر أن هذه المبادئ الثلاثة مبادئ المستمولوجية ، و أخلاقية أيضا ؛ لأنها تعنى من بين ما تعنى ، التسامح ؛ إذا أملتُ في أن أتعلم منك ،

التمامح و المستولية الفكرية

و إذا أردت أن أتعلم لهجه المقيقة ، فعلى أن أتحملك ، و على أيضا أن أعتبرك ندا لى محتملا : إن الوحدة المحتملة و المساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرغبة في مناقشة الأمور مناقشة عقلية . ثمة مبدأ نؤكده هو أننا قد نتعلم من النقاش، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق : فالمناقشة قد تساعدنا في إلقاء الفموء على بعض أخطائنا

المبادىء الأضلاقية إنن تشكل أساس العلم . و فكرة أن الحقيقة هي المبدأ الاساسي المنظّم - الميدأ الذي يوجه العلم - يمكن أن تُعتِر مبدأ أخلاقيا .

كما أن البحث عن المقيقة و فكرة الاقتراب من المقيقة ، كلاهما أيضًا من المباديء الأخلاقية : و مثلهما كذاك فكرة التكامل العقلي و فكرة اللاعمسة من الخطأ ، و كلها تقوينا إلى موقف نقد ذاتي و إلى التسامح .

#### -Y-

و من المهم جدا أننا نستطيع أيضًا أن تتعلم في مجال الأخلاقيات ،

بتقحص مثال لبعض الاخلاقيات أود أن أوضع هذا المفكرين ، لاسيما لأصحاب المهن الفكرية : العلماء ، الأطباء ، المحامين ، المهندسين ، المعماريين ؛ الموظفين المنين ، و السياسين – و هؤلاء هم الأهم .

أحب أن أضع أصامكم بعض المبادئ، لأخلاق مهنمة جهميدة ، معبادى، ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهرمى التسامع و الأمانة الفكرية .

و لهذا سناقيم باديء ذي بدء بوصف الأضلاقيات للهنية القنيعة ، ربما لمد رسم نوع من الكاريكاتير لها ، حتى يمكن مقارنتها بالأضلاقيات المهنية الجديدة التي أنترجها .

ترتكز الأخلاقيات المهنية ، قديمها و جديدها ، بلا جدال ، على مـــــاهيم الحقيقة و المقلانية و المسئولية الفكرية ، لكن الأخلاقيات القديمة كانت ترتكز على فكرة المعرفة الشخصية و على المعرفة اليقينية ، و من ثم على فكرة السلطة ؛ بينما ترتكز الأخلاقيات الجديدة على فكرة المعرفة المرضوعية و فكرة المعرفة اللايقينية ، و هذا يشير إلى تغير جوهري في طريقة التفكير القاعدية ، و من ثم في الطريقة التي تعمل بها أفكار الحقيقة و العقالةية و الأمانة العقلية .

كان المثال الأعلى القديم هو أن نعتلك الحقيقة - الحقيقة اليقينية - و أن تُفسُّسُ الحقيقة إن أمكن عن طريق دليل منطقى .

و هذا للثال الأعلى – للقبول هذه الأيام إلى حد بعيد – هو فكرة الدكمة مُشَخَّمِسة ، الحكيم ؛ ليست " الحكمة " بمعناها السقراطى ، وإنما بمعناها الأسلامونى : الحكيم الذى هو سلطة ؛ الفياسسوف العارف الذى يستحق القوة ؛ الفياسوف الملك .

كان المفكر القديم يؤمّرُ: كن سلطة! اعرف كل شيء في مجالك!

و ما أن يُعترف بك كسلطة ، حتى يحميها لك زملاؤك . و لابد لك بالطبع أن تحمى أنت الآخر سلطة زملاتك .

ليس في هذه الأخلاقيات التي رصفتها مجال الخطأ ، ببساطة ، الأخطاء غير مسموح بها ، لا يجب إذن أن نُسلَّم بالأخطاء ، ليس علىُّ أن أؤكد أن هذه الأخلاقيات المهنة القديمة متعمية ، كما أنها كانت دائما مضالة فكريا : إنها تؤدى ( لاسيما في الطب و في السياسة ) إلى إخفاء الأخطاء حماية السلطة .

#### - 4 -

هذا سبب اقتراهى أننا فى حاجة إلى أخلاقيات مهنية هيهيدة ، العلماء فى العرجة الأولى و ليس على وجه الحمس . و أقترح أن تُشيد على الاثنى عشر مبدأ التالية ، التى ساتهى بها معاضرتى :

 إن معرفتنا الحدسية الموضوعية تمضى لأبعد بكثير مما يمكن لأي شخص واحد أن يتقنه ، و على هذا ضلا يمكن بيساطة أن توجد " أي سلطة" .
 وهذا صحيح أيضا داخل للواضيم للتخصيصة .

- ٣- من المستحيل تجنب كل الأغطاء ، و لا حسنى الأخطاء التي هي بطبيعتها مما يمكن تجنبه ، العلماء يقمون في الأخطاء طول الوقت . أما الفكرة القديمة بأثنا نستطيع تجنب الأخطاء ، ومن ثم فإن من واجبنا أن نتجنبها ، قلابد أن تُتَقَع : هي ذاتها خاطئة .
- ٣- طبيعى أن سبيقى من واجبنا تجنب الاخطاء حيثما أمكن . لكن حقيقة أننا نستطيع تجنبها إنما تعنى ضرورة أن ندرك فوق كل شىء صموية تجنبها ، و أن ندرك أن ليس من ينجع فى ذلك النجاح الكامل . لن ينجع و لا حتى أكبر المبدعين من العلماء الذين يقودهم حدسهم : إن الحدس قد يضللنا .
- ٤- قد تُمجِب الأخطاء حتى فى النظريات الجيدة التوثيق ؛ إن المهمة الدقيقة العالِم هى البحث عن مثل هذه الأخطاء ، إن ملاحظة خطأ نظرية موثقة جيدا أن تقنية استُخدمت بنجاح ، إنما هى اكتشاف هام .
- الابد إثن أن نعدل من موقفا نصو الأغطاء . منا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقي العملي . فموقف أخلاقياننا المهنية القديمة بقوينا إلى إخفاء أخطائنا، أتبقى سرية و أتُستى بأسرع ما يمكن .
- البدأ الأساسي الجديد هو أن علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تَجتُبُ الوقوع في الأخطاء . إن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبري .
- لابد أن نظل دائما تبحث عن الأغطاء . فإذا رُجِعناها فعلينا أن نتأكد من
   تذكّرها ؛ لابد أن نطلها بدقة حتى نصل إلى جوهر الأشياء .
- ٨- و على ذلك فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتى و الكمال الشخصى يصبح
   واجباً

ا- يا كان علينا أن نتمام من أغطائنا ، فلايد أن نتطم أيضا أن نقبل - شاكرين - أن يوجه الآخرين انتباهنا إلى أخطائنا ، و عنصا نقيم تحن بيورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائما أن نتذكر أننا قد وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء ، و علينا أن نتذكر أن أكبر الطماء قد ارتكبوا أخطاء ، و أنا بالتأكيد لا أريد أن أقبول إن أخطاءا هي مادة مما يمكن غفرائه : أبدأ لا يجوز أن يتواني انتباهنا ، لكن من المستحيل من الوجهة البشرية أن نتجب الوقوع في الأخطاء للرة بعد المرة .

١- لابد أن يكون وإضحاً في أنماننا أننا فحتاج إلى الأغرين لاكتشاف أخطائنا و تصحيحها ( و هم يحتاجون إلينا أيضا) ؛ و على وجه الخصوص مَنْ نشا منهم باقكار مختلفة في بيئة مختلفة . و هذا بعوره يؤدي إلى التسامح .

 ١١- لابد أن نتعلم أن النقد الذاتي هو أفضل النقد ؛ لكن النقد من الأخرين شعرهري: يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتي .

٧٧- لابد أن يكون النقد العقلى دائما محددا : بلزم أن يقدم أسبابا محددة : لماذا تبدر تقارير معيثة ، فروض معينة ، خاطئة ، أن لماذا تبدر حججا معيئة باطلة . ولابد أن توجه هذا النُقد فكرة الاقتراب من الحقيقة المرضوعية ، وفي هذا المعنى يكون النقد لا شخصيا .

أطلب منكم أن تعتبروا هذه النقاط مجرد اقتراحات. إن هدفي منها أن أوضح أن الفرد منا يمكنه – في مجال الأضلاقيات أيضيا – أن يقيدم اقتراحات مفتوحة أمام الجدل و التحسين.

# بماذا يؤمن الغرب ؟

### ( عنوان مسروق من مؤلف كتاب المجتمع المفتوح )

يؤسطني أن أقول إن على أن أبدا بالاعتذار: اعستذار عن عسنوان محاضرتى:

" بماذا يؤمن الغرب؟ " . و عندما أفكر في تاريخ تعبير " الغرب " فإنني أعجب إذّ لم

"تجنبه . لقد شاع هذا التعبير في انجلترا أساساً من خلال ترجمة كتاب شبينجار
"أفول أورويا " ، إذ أصبح عنواته بالانجليزية هو " تكهور الغرب" ، و مع أتنى بالطبع
لا أود أن أريط نفسي بشبينجار ، فأذا لا أعتبره فقط نبيا زائفا للتدهور الغربي المزعوم،
وإنما أيضا عُرضاً لتدهور حقيقي ، ليس هو تدهور الغرب: إن ما توضعه نبواته
واقعيا هو تدهور الضمير الفكري للكثيرين من مقكري الغرب ، هؤلاء يعثلون انتصار
المجرفة الذهنية ، نجاح محاولة تضليل الجمهور التعطش إلى للعرفة ، باستخدام
الكلمات الطنانة . هم ، باختصار ، يعثلون انتصار الهيجلية و المذهب التاريخي
الهبجلي ، الذين ممارع شوينهاور ضدهما منذ أكثر من قرن و اعتبرهما الكارثة

مـماشـرة آلقيت في زيوريخ عام ١٩٥٨ بدعوة من آلبيرت هونواد ، و تشرن بالألمائية عام ١٩٥٩ .

إن الضنياري للعنوان و ما قد يثيره دن أصداء هيجلية ، ينفعني الن أبدأ محاضرتي بوضع خطوافع بفت البيني وبين الناسفة الهيجلية و معها التنبؤات بشهور النرب و تقدم .

وعلى هذا فإننى أحب أولاً أن أقدم نه سي . إنني أخر بقايا التنوير ، الحركة التي مضي زمانها منذ أمد طويل ، و التي انضمت ضحالتها و سذاجتها بشكل مقزز حقا . و هذا يعني أنني عقلاني ، و أنني اعتقد في الحقيقة و في العقل البشري . و هو - لا يعني بالطبع أنني أعتقد في أن العقل البشري قوةً كليةً القدرة ، إن العقلاني ليس أبدأً من يحاول معارضوه من اللاعقلانيين أن يصوروه ؛ شخصا يسعى جاهدا كي يكون كائنا عقلانيا صرفاً ، ويود أن يحول غيره إلى كائنات عقلانية صرفة . هذا بالطبع أمر لا عقلائي تماما . إن كل شخص معقول - و من ثم ، على ما أعتقد ، كل شخص عقلاني - يعرف جيدا أن النقل يلب دورا متواضعا جدا في حياة الانسان: دورُ التَّفْكِيرِ النَّقِدِي ، الجِدلِ النَّقِدي ، إن ما أَعْنِيهِ عندما أنتجدث عن العقل و العقلانية لا يزيد عن مجرد اقتناع بأننا نستطيم أن نتطم من خلال النقد ، أعنى من خلال الجدل مع الآخرين و من خلال النقد الذاتي : أنه من المكن أن نتعلم من أخطائنا . العقلاني شخص مستعد لأن يتعلم من الآخرين ، ليس فقط بأن يقيل أراءهم ، و إنها بالسماح لهم بنقد أرائه و له بنقد أرائهم : أعنى بالجدل النقدي . إن العقالاتي الحق لا يؤمن بأن الحقيقة احتكار له أو لغيره . هو يعرف بأننا على النوام في حاجة إلى أفكار جديدة ، وأن النقد لا يولِّدها ، لكنه يعتقد أن النقد قد يساعد في فصل البُرِّ من العصاَّفة ، هو يدرك أيضًا أن رفضنا الفكرة أو قبولها لا يمكن أبدأ أن يكون أمراً عقلانيا خالمياً. لكن الجدل النقدي وحده هو الذي قد يساعينا في أن نرى الفكرة من جوانيها المتعددة، وأن نحكم عليها حكما صائبا . لن يجزم العقالاني بالطبع بإمكانية سبر العلاقات البشرية تماما بالجدل النقدى ؛ فهذا هو الآخر أمر لا عقلاني البنة . لكن العقلاني قد يبين أن لموقف " خذ و اعط " - الذي هو الجوهر في الجدل النقدي - أهميتُه القمسوي في العلاقات البشرية الخالصة ، إذ سيستطيم المقلاني بسهولة أن يدرك أنه يدين بعقلانيته للآخرين . سبدرك أن الموقف النقدى ليس إلا نتيجة لنقد الآخرين ، و أنك لا تستطيع أن تنقد نفسك إلا ينقدك الآخرين و نقدهم أك . ويما ادركنتا ان تعريض الموقف المقالاتي بالقبول : أنت قد تكون على حق ، و قد أكون أنا على غطأ : و حتى لو لم يمكّننا جدانا من أن نقرر على نحو واضح أبنًا على صواب ، ذانا أن نافل أن نتمكن من رؤية الأمور بعد الجدل بشكل أوضح ، نحن سويا قد نتعام س بينا المحمل ، طالما أننا لم ننس أن المهم ليس هو : من منا على صواب ، و إنما ، و : الافتراب من الحقيقة المؤضوعية ، فالحقيقة المؤضوعية على أية حال من ما نامى سويا دن أنجله .

هذا باختصار ما اعنيه عندما أعلن أنني عقلاني . اكن ، كان ندة شيء فوق ذلك في عندما تحدثت عن نفسى وقلت إننى آخر بقايا التنوير ، في ندنى الأمل الذي ألم معلى عندما تحدثت عن نفسى وقلت إننى آخر بقايا التنوير ، في ندنى الأمل الذي الموقة ، من طويق الموقة ، من القديمة الموقة ، من القديمة الأمل بأن نوقظ أنف عنا من سباتنا الموجعاطي، كما سماء كانط ، و في نفض التزام جدّى ، التزام ينمو معظم المفكرين إلى تسبياته ، لاسبما وأن بعض الفاحسة مثل فيخته و شيانج و عبجل قد بدأوا بيقوضون الامانة الفكرية ، إننى أدعو إلى الالتزام بالاً تشاذ ، وفي ألا الإبياء أبدا،

و لقد أخطأ الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص خطأ دراً أفي حق هذه المهمة. و لاشك أنهم قد وقعوا في هذا الخطأ لأن المتواتع منهم كان: أن يظهروا كالأنبياء ، أشبه ما يكونون بالمصلحين الدينين ، القادرين على كشف أعمل أدرار الكون والحياة. هنا ، كما هو المال في كل مكان ، ينتج الطلبُ المستمر ، الأسف ، ما يأبي الصلحة ، كان البحث جاريا عن الأنبياء و القادة ، فظهر الأنبياء و القادة ، أما ما نتج عن رد الله مذا - لاستيما في الله الألانية - فكان أبعد ما يكون عن المحقول ، و لحسن الحظ أن هذه الأشياء أقل شيوعاً في انجلترا . يزداد اعجابي بانجلترا فيصبح بلا حديد عنها أقارن بين الوضع في أدبيات اللفتين . و يحمن في هذا الخصوص أن نتذكر أن التنوير قد بدأ بعراق فوايتر أوراق تتعلق بالأدة الاتجابزية " ، في محاولة لتقل رصانة انجلترا الفكرية إلى القارة الأوروبية - ذاك الذاخ المقلي الجاف

لاتجلترا الذي يختلف تماما عن مناخها الفيزيقي . و هذا الجفاف ، هذه الرصانة ، ليست ببساطة إلا نتيجةً لاحترام الانسان لأخيه الانسان : ليس عليك أن تحاول أن تقنعه بالكارك ، لا و لا عليك أن تحاول فرضها عليه .

و الوضع في أثانيا ليس هكذا بكل أسف . هناك يرغب كل مفكر في أن يبيِّن أنه يمتلك كل الأسرار النهائية العالم . هناك يصبح الفائسفة ، و أيضا الاقتصابيين والأطباء و معهم على وجه الخصوص السيكولوجيون و الأطباء النفسانيون ، يصبحون أنبياء،

أثمة صفة تميز بين هذين الموقفين؟ موقف رجل التنوير و موقف من نصب نفسه نبيا؟ نعم: طريقتهما في الحديث ، في استخدام اللغة ، النُبُوة تتحدث في عمق ، في غموض ، في عظمة ، أما رجل التنوير فيتحدث بأسط ما يستطيع : إنه يسعى إلى أن يُلْهُم ، و في هذا الخصوص ، فإن برتراند راصل هو أستاذنا العظيم ، حتى عندما لا تتفق معه ، فإنك لاشك ستعجب به ، إن حديثه يتسم دائما بالوضوح و البساطة ، التعقيم .

لماذا يُقدِّر التنويرُ بساطة اللغة هذا التقدير السامى ؟ لأن الهدف هو التنوير لا التسلط . إن المريد الأصيل التنوير ، المقانني الحق ، لا يريد حتى أن يَحُث ، و لا حتى أن يَدُف ، و لا حتى أن يَدُف مدركا دائما أنه قد يخطىء . لذا فهو يُجِل كثيرا استقلالاً الآخر ، فلا يحاول أن يقرض نفسه عليه في الأمور الهامة ؛ إنما يريد الاعتراض و النقد . هو يريد أن يثير و يحفز حدة الجدل . هذا ما يقدره . ليس فقط لأن الاقتراب من المقبقة يكون أفضل مع التبادل الحر الرأى ، و إنما أيضا لأنه يقدر هذه العملية في ذاتها . إنه يحترمها حتى لوبدا له الرأى الناجم عنها خاطئاً .

من أسباب عزوف رجل التنوير عن الحث أو الدفع ، أنه يعرف أنَّ ليس ثمة ما يُقدَّم أدلةً منطقية ، إلا في الحدود الضيقة للمنطق و الرياضة . فإذا بسَّطنا هذا كثيرا قلنا : *ليس ثمة ما يمكن إثباته* . فلقد يقدم الفرد أحيانا حججا قرية ، و لقد يتفحص كثيرا وجهات نظر مختلفة تفحصا نقديا ، لكن حججنا جميعا – إلا في الرياضة -- لا تكون ألبدا نهائية قاطعة علينا دائما أن نقد وزن الحجج و المبررات ، علينا دائما أن نقرر أو نقدر أيها أثقل وزنا ، تلك المعضدة لهذه الرؤية ، أم تلك المضادة لها . وعلى هذا فإن البحث عن الحقيقة و صباغة الرأى ، دائما ما يحملان عنصر القرآر الحر . و هذا القرار بالتحديد هو ما يجعل للرأى البشرى قيعة .

عن فلسفة جون أوك أخذت فلسفة التنوير هذا التقدير العالى الرأى الحر ، وفى 
حدسى أن هذا كان النتيجة المباشرة الحروب الدينية الانجليزية – الايروبية ، لقد نتجت 
عن هذه الصعراعات فى نهاية المطاف فكرة التسامع الديني ، وهى فكرة ليست أبداً 
سلبية ( آرنولد توينبي ، مثلا ) . هى ليست فقط نعييراً عن الضجر ، أو عن التسليم 
بأن محاولة فرض الامتثال الديني بالارهاب مهمة يائسة . على العكس من ذلك ، إن 
التسامع الديني جاء نتيجة للإدراك الإيجابي بأن فرض الامتثال الديني لا قيمة له ، وألاً 
قيمة إلا في اعتتاق العقيدة في حرية . وهذا القبصر يدفعنا إلى احترام كل اعتقاد 
مخلص ، و احترام كل شخص و رأيه ، هو يؤدى فى النهاية – على حد تعبير عمانويل 
كانط ، تخر كبار فلاسفة التنوير – إلى الإقرار بكرامة الانسان

إن مبدأ كرامة الفرد يعنى عند كانط واجب احترام كل شخص و اقتناعاته يربط كانط هذا المبدأ بقوة إلى ما يُسمى بالانجليزية ، و لأسبب مفهسومة ، باسسم "القاعدة الذهبية ". أدرك أيضا العلاقة الحميمة بين هذا المبدأ و فكرة العربة : حرية الفكر . كما طلبها بوزا من فيليب الثاني ( في مؤلّف شيار بون كارليس ) ؛ حرية الفكر التي اعتقد سبينوزا ( و كان حتمانيا ) أنها غير قابلة للتحويل ، الحرية التي يحاول الطاغية أن يسلبنا إياها ، ولا يستطيم .

وبضموس هذه النقطة الأخيرة ، فإننى اعتقد أننا لم نعد نتفق تماما مع سبينوزا . فقد يكون من المستحيل حقا أن تُكُبت حرية الفكر تماما ، لكن قد يمكن كبتُها – على الأقل – إلى حد كبير ، فبدون التبادل الحر الرأى لن تكون شة حرية فكر حقيقية . إننا نحتاج الآخرين كي نضع أفكارنا تحت الاختبار و نكتشف أيها هو الصحيح . إن الجدل النقدي هو أساس الفكر الحر للفرد . و هذا يعني أن حرية الفكر

الحقيقية مستحيلة دون حرية سياسية ، تصبح الحرية السياسية إذن شرطا لانتفاع كل فرد منا بعقله ، الانتفاغ الكامل .

على أن المرية السياسية لا تكفلها إلا التقاليد ، الاستحداد التقليدي للدفاع عنها، الكفاح في سبيلها ، التضمية من أجلها .

يرى البعض أن العقلانية تتعارض مع كل التقاليد . صحيح أن العقلانية لا تتحفظ في مناقشة كلٌ ، وأيٌ ، نقليد مناقشة نقدية ، لكن العقلانية ذاتها قد بنيت في الأمل على التقاليد : تقاليد التفكير النقدى ، و الجدل الصر ، و اللغة البسيطة الواضحة ، و الحرية السياسية .

حاواتُ هنا أن أفسر ما أعنيه بالعقلانية و التنوير ، و لما كنت زاغبا في أن أفصل نفسى عن شبينجارو غيره من الهيجيليين ، قإننى أعان أننى عقلاني و عاشق للتنوير ، وأننى آخر من بقى من حركة فلسفية هُجرت من زمان طويل و أصبحتُ غير عصرية تماما .

لكن ، ريما تساطتم: أليست هذه مقدمة طويلة نوعا ما ؟ ما أهمية هذا كله بالنسبة المضوعنا ؟ لقد حضرتم إلى هنا التسمعوا عن الغرب ، و عما يؤمن به الغرب ، هإذا بكم تجدولي أتحدث عن نفسى و عما أومن به ، و لقد نتساطون ، إلى متى ساستمر في إسامة استفلال صبركم ؟

لكن الواقع أننى بالفعل في جوف موضوع الحاضرة . لقد ذكرتُ لتوى أننى أعرف تماما أن المقالانية و التتوير لم يمودا من الأفكار المصرية ، و يصبع من السخرية إنن أن أصر على أن الغرب يؤمن بهذه الأفكار ، واعيا بذلك أو غير واع . لكن ، على الرغم من أن محظم المشقفين اليوم يعاملون هذه الأفكار بازدراء ، فإن العقلانية – على الأقل – فكرة دونها لم يكن للغرب حتى أن يبقى ، فليس شمة ما يميز حضارتنا الغربية أكثر من حقيقة أنها مرتبطة بالعام ارتباطا لا سبيل إلى الخلاص منه. إنها الحضارة الوحيدة التى أنتجت علما للطبيعة ، و التى يلعب فيها هذا العلم دورا حاسما . و العلوم الطبيعية هي المنتج المباشر لعقلانية الفلاسفة الإغربق الكلاسيكين :

أرجوكم ألا تسيؤا فهمى: ليست دعواى تلك التي تقول إن المضارة الغربية تؤمن بالمقلانية – عن وعى أو غير وعى ، ساتحدث فيما بعد عن معتقدات الغرب ، أما الآن فأود فقط أن أقرر ، مثالاً قرر غيرى من قبل ، أن حضارتنا الغربية – من التاحية التاريخية – هى أساساً نتيجة للأسلوب المقالاتي للفكر الذي ورثته حضارتنا عن الإغريق ، يبدو لى أننا عندما تتكلم عن الغرب – غرب شبينجار أو غرينا – فإننا نقصد أساساً أن هناك عنمراً عقالاتيا في تقاليدنا الغربية .

عندما حاولت أن أفسر العقلانية لم يكن دافعى فقط رغبة فى ان أبيع نفسى عن حركات معينة عصرية لا عقلانية ، و إنما أيضنا محاولة أن أطرح أمامكم التقليد المقالاتي الذي طالما أسىء استخدامه دى الذي كان له أثر حاسم على حضارتنا الغربية ؛ أثر يمكن معه حقا أن نميز حضارتنا الغربية بانها الحضارة الوحيدة التي لعب فيها التقليد العقالاتي بوراً بارزا ، و بمعنى آخر ، كان على أن أتحدث عن العقلانية كي أوضع ما أعنيه عنما أتحدث عن الغرب ، و لقد كان على في نفس الوقت أن أدافم عن المقالاتية النها كثيرا ما تُصَدَّف و تُحَرَّف .

ريما كنت قد أرضحت ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . لكن ، لابد لى أن أضيف أننى عندما أتحدث عن الغرب فإننى أفكر أساساً في بريطانيا ، و ريما كان هذا لأتنى أعيش في بريطانيا ، و ريما كان هذا لاتنى أعيش في بريطانيا ، لكنى أعتقد أن هناك أسبابا أخرى . كانت بريطانيا هي المولة التي لم ترضيخ عندما واجهت هنار وحسدها . فإذا ما عدت الآن إلى السسوال " بهاذا يؤمن الغرب ؟ " فإننى سأميل أولاً إلى التفكير في تلك الأشياء التي يؤمن بها أصدقائي ، و غيرهم ، في بريطانيا . مؤكداً ليس بالعقلانية ؛ مؤكداً ليس بالعلم و إن كان هذا من صنع العقلانية الاغريقية . على العكس من ذلك : تبدو المقانية عند الكثيرين و قد فات زمانها ، أما العلم فقد أصبح عند الكثيرين من الغربيين ، أولاً ، شيئا غريبا ، ثم غدا بعد القنبلة الذرية شيئا يشعا لا إنسانيا . إنن بماذا تؤمن الآن ؟ بماذا يؤمن الغرب ؟

فإذا ما تفكرنا بعمق في هذا السؤال ، و حاولنا الإجابة عليه بأمائة ، فإن معظمنا قد يعترف يأتاً لا نعرف حقا بعاذا نؤمن . لقد أدرك معظمنا – في وقت أو في آخر – أننا نؤمن بنبي زائف، و بإله ما زائف من خلال هذا النبي الزائف . لقد خُصْنًا جميعا جيشاناً في معتقداتنا ، و حتى من بقيت معتقداته راسخه عبر كل هذا الجيشان، سنجده يعترف بأن من الصعب عليه اليوم أن يعرف ماذا نؤمن به في الغرب . ريما بعت هذه الملاحظات سلبية جدا ، أعرف الكثير من الناس الطبيبي الذين يعتبرون أن من ضَمُّف الغرب عدم عثوره على فكرة مساندة موحدة ، على عقيدة موحدة نعارض بها في الغرب عدم عثوره على فكرة مساندة موحدة ، على عقيدة موحدة نعارض بها أفي غضر دين الشيوعية في الشرق . و هذه الرؤية الشائعة مفهومة حقا ، لكنى أعتقد

لنا أن نفخر أنَّ ليست لنا فكرة واحدة بل الكثير من الأفكار ، طبية و خبيثة ؛ أنَّ ليس لنا اعتقاد مقرد ، بين واحد ، و إنما العديد : طبيب و خبيث . إن قدرتنا على مذا لدليل على قوة الغرب الفائقة ، إن اتفاق الغرب على فكرة مقردة ، على اعتقاد مقرد ، ديسن واحد ، ستكون فيه نهايته ، استسارمُنا ، غير المشروط ، بفكرة الشمولية .

منذ فقرة ليست بالطويلة سأل خروشوف المستر ماكميلان ، رئيس وزراء بريطانيا العظمي الآن ، و كان حينئذ لا يزال وزيراً للخارجية ، سأله بماذا نؤمن في القرب ، فأجاب : بالمسيحية . لا يمكنني من الناحية التاريخية أن أختلف معه : فعا خلا العقلانية الإغريقية ، ليس ما قد أثر في تاريخ الأفكار في الغرب مثل المسيحية والنزاعات و المعراعات داخل النصرانية .

على أننى أرى أن إجابة ماكميلان كانت خاطئة . المؤكد أن بيننا مسيحيين طيبين ؛ لكن ، هل هناك دولة ، هل هناك حكومة ، هل هناك سياسة يمكن بثمانة وجدية أن تُسمى مسيحية ؟ أيمكن أن تكون ثمة سياسة ؟ ألم يكن الصراع الطويل بين القرى الكنسية و القوى الدنيوية و إحباط مطالبة الكنيسة بالسلطة الدنيوية ، ألم يكن هذا من الوقائع التاريخية التى أثرت بعمق في تقاليد الغرب ؟ ثم ، هل المسيحية فكرة واحدة محددة جيدا ؟ أليس هناك العديد من التفسيرات المتضاربة لهذه الفكرة ؟ لكن ، ربعا كان الأهم من هذه الاسئة هو الإجابة التى لاشك كانت جاهزة لدى خروشوف و لدى أي ماركسي منذ كارل ماركس . ستكنن إجابة كل شيوعي : " إنك لست مسيحيا على الاطلاق ، إنك فقط تسمى نفسك مسيحيا ؛ إن المسيحيين المسادقين هم نحن ، نحن الذين لا نسمى أنفسنا مسيحيين و إنما شيوعيين . أنتم تعبدون الجشع ، أما نحن فنقاتل من أجل المطحونين ، من أجل الكانحين المثقلين بلحمالهم التقشع .

ليس من قبيل المسدفة أن تؤثر هذه الإجابات دائما في نفرس المسيحيين المنافق لل المخلصين ، و أن وُجِد ويوجد بالغرب دائماً مسيحيون شيوعيون . إننى لا أشك في الاقتتاع المسادق لأسقف برادفورد بما قاله عندما وصف مجتمعنا الفريي سنة ١٩٤٢ من عمل الشيطان ، لينادي كلّ المؤمنين بالمسيحية أن يعملوا على تحطيم مجتمعنا ، وعلى تصرة الشيوعية ، سلم الشيوعيون أنفسهم بعد ذلك بشيطانية ستالين و بما قام به من تعذيب ، ثم كان أن أصبحت دعوى شيطانية ستالين ، لفترة ما ، جزءاً مكملا للخط العام للحزب ، و وغم ذلك فهناك لا يزال مسيحيون مخاصون يفكرين بنفس طريقة أسقف برادفورد الأسبق . إننى لا أعتقد أننا نستطيع ، مثل ماكميلان ، أن نقول إن الأساس هو المسيحية . فمجتمعنا ابس مسيحيا بأكثر منه عقلانيا .

و هذا أمر مفهوم تماما . تطلب المسيحية منا طهارةً في الفعلو الفكر لا يبلغها إلا القديسون . ذاك هو السبب في أن يبوه بالفشل الكثير من محاولات بناء مجتمع تصبيفه روح المسيحية . كان من المحتم أن تقود مثل هذه المجتمعات دائما إلى التعمس . و لقد تشي بهذا روما و أسجانيا ، لكنا نجده أيضا في تجارب چنيف وزيوديخ و تجارب المسيحية الشيوعية في أمريكا . أما الشيوعية الماركسية فليست سوى المثال الافظع لكل ما جرى من محاولات لإقامة الجنة على الأرض : إنها محاولة تطمنا كم هو سهل على من يحاول إقامة الجنة على الأرض ، أن يممل بنا إلى جهنم .

لم تكن فكرة المسيحية بالطبع هي التي أنت إلى الارهاب و اللاإنسانية ، إنما كانت فكرة الفكرة الموحدة الواحدة ، الإيمان بمعتَّف واحد موحد لا غيره ، و لما كنت قد أسميت نف المنازع المنازع من أو يون و لهين أن أيرز أن إُرُحاب العقائمية - إرهاب الدين السياحيين و المسلمين الدين الستال الدون المسلمين الم

أما شرّلاً النّاسيس (10 الحانق الفصد الذين يرومون و يشعون بالحاجة إلى توحيد القرب شاء اواء فكرة واحدة مرحية ، فهم لا يعرفون حقا ما يصنعون ، إنهم لا يعرفون حقا ما يصنعون ، إنهم لا يعرفون حقا ما يصنعون ، إنهم لا يعرفون حقا ما يصنعون . إنهم لا يعرفون حقا ما يصنعون . إنهم لا يعرفون حقوقة أذبه والدرن بالنار ١٠٠ أنهم منساقون نحو فكرة الشمولية .

كلا . إن ما قد يقضر به الغرب ايس هو وحدة الفكرة ، و إنما هو تتوع أفكارنا المختلفة : تعديدة أفكاره . يسكسن لنا الآن أن نجيد إجابة أولى و أولية على سؤالنا : " بماذا يؤدن القدري ؟ " . فقاء ن نصبتطيع أن نقول بكل فضر إننا في القرب شؤهن يأشياء عديدة ، فقاف بالكثير من العمصيح و الكثير من الخاطسي ؛ بأشسسياء طيبة وأشسساء غديدة .

إن الإجبارة الأولى والأولية إنن هي إبراز حقيقة تكاد تكون تافهة : إننا نؤمن بتنويعة عائلة من الأشياء ، لكن هذه الحقيقة التافهة في غاية الأهمية .

طبيعي أن هناك الكثيرين معن يتكرون تسامح الغرب في الرأي . لقد أكد برنارد شو على سعين الثال - «راراً و تكراراً - أن عصبرنا و حضارتنا بهما من التعميب مثل ما بكل المعمارات الأغرى ، حاول أن يشبت أن ما قد تُغيِّر ليس إلا معلوى خرافاتنا و منا كنا : استبدانا بعقيدة الدين عقيدة العلم ، و من يجرؤ على معارضة عقيدة العلم ذو من يجرؤ على معارضة الكن ، و على الرغم من أن برنارد شو قد قام بكل ما في وسعه ليصدم باراته إخوته في البشرية ، فإنزم فا تعملود . لا و ليس من الصحيح أنهم لم يتغذوه مأخذ الجد ، أن أن حريته أن تكرز معربة مضحك الملك ، على العكس ، فعلى الرغم من أنه قد قام بسلية ، مالمن يق ، دان الكثيرين منهم قد أخذوه مأخذ الجد حقا ؛ و برجه خاص ،

فإن نظريته عن التسامع الغربي قد كان لها أثر كبير ، إننى لا أشك في أن أثر شو كان أكبر بكثير من أثر جيوردانو برونو ، لكنه لم بمت ، بعد سن التسعين ، إلا بكسر في الحرقفة .

أقترح إنن أن نقبل إجابتي الأولى و الأولية على السؤال . لتتحول إلى الأشياء المتباينة العديدة التي يؤمن بها مختلف الناس في كل مكان بغربنا .

هناك منها الطيب وهناك الخبيث ، أو هكذا تبدى لى هذه الأشياء ، و لما كنت أعسترم أن أعالج الأشياء الطيبة بتفاصيل أكثر ، فساقوم أولاً بالانتهاء من الأشياء الضيئة .

لدينا هنا في الغرب أنبياء زائفون كثيرون ، و ألهة زائفة عديدة . هناك من يؤمن بالقوة و باستعباد الأخرين . هناك من يؤمن بالضرورة التاريخية ؛ بقانون للتاريخ يمكننا أن نخمنه ، يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل و بالقفز إلى عربة المرسيقي في الوقت المناسب . هناك أنبياء التقدم و أنبياء الرجعية ، و لكل أتباعه المؤمنون . هناك أنبياء لألهة اللهمي ، أو مـؤمنون بهما ، و هناك ألها ، و هناك بخاصة مؤمنون بنمو الانتاج أيا كان الثمن ، بالمجزة الاقتصادية و بسيطرة الانسان على الطبيعة . لكن أكثر من يئاثر به المثقفون هم – على ما يبدو – أنبياء التشاؤم النائحون .

بيدو أن كل للفكرين المعاصرين في أيامنا هذه - على الأقل منهم مَنْ يهتمون بسمعتهم الطبية - يتؤقين على نقطة واحدة : أننا نحيا زمنا تعيسا حقا ، زمنا مجرماً لا جدال ، ربما كان أسوا زمان ؛ أننا نمشى على شفا هوة سحيفة ، و أننا قد ومعلنا إلى هذا الأننا شريرون ، و ربما بسبب الخطيئة الأصلية . لقد أصبحنا مَهْرة كما يقول برتراند راصل ( الذي أقدره حق التقدير ) - ربما أمهر من اللازم ؛ أما فيما يتعلق بالأخلاقيات ، فلسنا كما يجب ، من سوء حظنا أنْ قد تطور نكاؤنا بقسرع من ضميرنا الأخلاقي . كان لدينا من المهارة ما يكفي لصناعة القنابل الذرية و القنابل الهيدوچينية؛ اكتا من النامية الأخلاقية لم تكن قد نضجنا بعد لنقيم الدولة العالمية ، و هي وحدها الشر، مكن أن تحمينا من حرب تُقني كل شيء . على أن أقول إننى أعتقد أن هذه النظرة التشاؤمية السائدة بزماننا هذا نظرة خاطئة ، إننى اعتقد أنها بدعة خطرة ، من المؤكد أننى لا أود الحديث ضد دولة عالمية أو ضد فيدرالية عالمية من الدول ، لكن يبدو لى من الخطأ البين أن نتّحى بلائمة أى فشل لمنظمة الأمم المتحدة على افتقار الأفراد بهذه الأمم إلى الأخلاقيات ، إننى على العكس من ذلك مقتنع أننا معظمًننا بالغرب مستعدون لأن نبذل كل تضحصية ممكنة لتدعيم السلام على الأرض ، إذا ما عرفنا كيف نوجه هذه التضحية لتضدم هدفنا . و أنا شخصيا أعتقد أنا لن نبد إلا قلة من الناس يعزفون عن هذه التضحية بأرواحهم من أجل سلام البشرية . أنا لا أريد أن أنكر احتمال وجود البعض معن يرفضون القيام بهذا ، لكنى أود أن أؤكد أن عددهم نادر نسبيا ، المؤكد أننا جميعا نويد السلام . لكن هذا لا يعنى أننا نويد السلام بلي ثمن .

ليس في نيتي أن أكرس حديثي لشكلة الأسلحة الذرية . ثمة حديث محدود يجري عن هذه القضايا في بريطانيا ، وعلى الرغم من أن الجميع يحبون براترند راصل و يعجبون به ، إلا أنه لم ينجح إلا بالكاد في أن يدفع هذه القضايا التناقش بجدية . قام طلبتي ، على سبيل المثال ، بدعوته لإلقاء محاضرة عن هذا الموضوع ، واستقبل بترحيب بالغ . كانوا متحمسين الرجل ، أنصتوا إلى حديث باهتمام شديد ، بل و تحدثوا إليه في فترة النقاش ، لكنهم لحد علمي قد أسدلوا الستار على الموضوع بعد ذلك . و في حلقتي الدراسية - حيث تجري أكثر النقاشات حرية لأية مشكلة يمكن تخيلها ، من الظسفة الطبيعية إلى الأخلاقيات السياسية - لم يحدث أبدأ أن أشان طالب إلى مشكلة راصل . و أنا أعرف أن الوضع مختلف في أوروبيا .

ربما أثاركم أن تعرفوا أننى استمعت إلى حجج راصل لأول مرة بالولايات المتحدة منذ سنين شان ( أعنى عام ١٩٥٠ ) ، و كان ذلك من واحد من فيزيائيي الذرة ربعا كان هو مَنْ تَسَبِّب ، أكثر من أي شخص آخر ، في اتخاذ قرار صناعة القتبلة الذرية . كانت وجهة نظره هي : إن التسليم بشروط أفضل من الحرب الذرية . لاشك أن البشرية بعد الاستسلام ستحيا أسوأ أيامها ، لكن - هكذا قال - سياتي يوم نكسب فيه الحرية ثانية . لكن الحرب الذرية ستكن هي الهاية كل شيء ، و اقد عبر المسب

آخرين عن نفس هذه الفكرة بكلمات آخرى : إن الحياة تحت حكم التكتاتورية الروسية، ستكون أفضل و أشرف من القتل بالقنامل النرية .

ورغم احترامي لهذا الرأى فإنني اعتقد أن البديل قد طُرح بطريقة خاطئة . كان خاطئا لأنه لم يأخذ في اعتباره إمكان تجنب الحرب النرية بون استسلام . إنتا رغم كل شيء لا تعرف أن الحرب النرية أمر محتوم ، بل الواقع أننا لا يمكن أن نعرف ذلك . لا ولا نعرف إن كان الاستمسلام سيؤدي إلى حرب نرية أم لا . إن البديل الحقيقي أمامنا هو هذا : هل استسلم لنقلل امكانية أو احتمال قيام حرب نرية ، أم الحقيقي أمامنا هو هذا : هل استسلم لنقلل امكانية أو احتمال قيام حرب نرية ، أم قراراً غاية في الصعوبة ، لكنه ليس قراراً بين فريق سلام و فريق حرب ، إنما هو قرار بين فريق يعتقد أنه يستطيع أن يقدّر بعثة كافية نبرجة احتمال حرب نرية و يرى أن المجازفة كبيرة جدا - كبيرة بحيث تجعل الاستسلام أجدر بالتفضيل - و بين فريق يرغ هو الأخر في السلام لكنه يتذكر أيضا أن الدفاع عن الحرية لم يكن أبدا ممكنا يرغ مغاطرة ؛ أن تشرشل عندما كان في وضع يكاد يكن مينوسا منه ، لم يستسلم لهتلا ؛ أن أحدا لم يفكر في الاستسلام عندما أعلن هتل من وجود من كان يعتقد أنه كان يشير إلى الاسلحة الغرية ؛ و أن سويسره المعفرة ، مثلا ، قد نجحت رغم ضعفها المسكرى الواضح في أن تُبقى هتلر بعيدا المسفرة ، مثلا ، قد نجحت رغم ضعفها المسكرى الواضح في أن تُبقى هتلر بعيدا بتكيد حيادها المسلم .

إن ما أريد أن ألفت إليه النظر هنا هو أن الفريقين كليهما ، في هذا الجدل ، كانا يمارضنان الحرب ، و هما يتفقان أنهما لا يعارضنان - يغير شروط - هـذه . الحرب و أخيرا فإن الفريقين لا يؤمنان فقط بالسلام و إنما أيضا بالعربة .

بشترك الفريقان في هذا كله . ويبدأ الاختلاف بالسؤال: هل علينا أن نحسب درجات الاحتمال و نعتمد عليها ، أم أن علينا أن نتبع تقاليدنا ؟

لدينا هنا إذن دعوى تقيضة بين المقانية و التقليدية ، المقاننية على ما بيدو تقف في صف الاستسلام ، بينما يقف تقليد الحرية شده ، قدمت نفسى لكم على أننى عقلانى يقدر برتراند راصل كثيرا ، لكننى في هذا المضاف المعتار المقانية ، بل التقليد ، إننى لا أعتقد أننا نستطيع في مثل هذه القضايا أن نقدر درجات الاعتمال ، لسنا العليمين بكل شيء ، نحن لا نعرف إلا القيل. و لا يصبح أن نبير كما لو كنا نعرف كل شيء ، و لاننى عقلاني فإنني أومن بأن المقانية حدودها ، و أنها في الواقع مستحيلة دون تقاليد ،

أحب أن أتجنب المجادلات التى قد تسببت بالفعل فى الكثير من الكلمات القاسية . كان صعبا على كثيرا أن أتجنب توضيح موقفى . صحيح أننى لا اعتقد أن مهمتى هنا هى الدفاع عن موقفى ، لكننى أحب أن أحلل الفروق فى الرأى ، و أن أجد ما يشترك فيه الفريقان ، و من هنا يمكننا أن نعرف بماذا يؤمن الغرب .

دعتا نعود الآن إلى سؤالتا الأساسى " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . ربما كان لنا أن تقول إن أهم إجبابة بين الاجبابات الصحيحتة العديدة هى مبا يلى : إننا نكره الاستبداد ، و القمع ، و العنف ، و كلنا يؤمن بضرورة محاربتها . نحن ضد الحرب ، وضد الابتزاز من أى نوع ، لاسيما الابتزاز بالتهديد بالعرب . نحن نؤمن بأن ابتكار القنبلة النرية كان كارثة رهيبة . نحن نريد السلام و نحن نؤمن بأن تحقيقه ممكن . كلنا يؤمن بالحرية ، و بأن الحرية وحدها هى ما يجعل الحياة معنى . تفترق طرقنا فقط في قضية ما إذا كان المحجيح هو أن نستسلم للابتزاز ، و أن نحاول أن نشترى السلام بالحرية .

أما حقيقة أننا في الغرب نريد السلام و الحرية ، و أننا جميعا مستعدن لأن نيدل أكبر التضحيات من أجلهما ، هذه الحقيقة تبدو لى أكثر أهمية من الضلاف بين الفريقين الذي عرضتًة . و أنا أعتقد أن هذه الحقيقة تسمح لى أن أقدم لكم مسورة لعصرنا غاية في التفاؤل . إن فيها من التفاؤل ما لا أجرؤ أن أعرضه عليكم خوفا من أن أفقد تتتكم . دعواي هي :

أنا أؤكد أن عصرنا ، على الرغم من كل شيء ، هو أفضل من كل عصر معروف في التاريخ ، و أن نوع المجتمع الذي نحيا به في الغرب ، على الرغم من عيوبه، هو أفضل ما كان من عصور حتى الآن . عندما أقول هذا فإننى لا أفكر أساساً فى ثروتنا المادية ، وإن كان من الأهمية بمكان أن نذكر أن الفقر كاد أن يختفى من شمال و غرب أوروبا خلال الفترة القصيرة مسنذ الصرب العالمية الثانية ، بينما كان فى أيام شبابى بل و بين الحربين العالميةين ( بسبب البطالة أساسا ) هو المشكلة الاجتماعية الكبرى . لاختفاء اللفقر ( فى الفرب فقط بكل أسف ) أسباب عديدة ، ربما كان أعمها هو زيادة الانتاج . لكنى أحب هنا أن أؤكد على ثلاثة أسباب لها أهميتها بالنسبة لمشكلتنا ، لأنها تبين بجلاء بماذا نؤمن فى الغرب .

١) لقد اتخذ عصرنا عقيبةً له (غيت حتى بدهية ، من الناحية الأخلاقية): أنه لا يجب أن يجوع أحد طللا كان لدينا من الغذاء ما يكفى الجميع . و لقد عقينا نحن العزم أيضا على الأ نترك الصدلة أمر الصراع ضد اللقر ، إنما يجب أن يُعتبر هذا واجبا أوليا على الجميع ، لا سبما على الأثرياء .

٢) يعتقد عصرنا في مديداً منح كل قدرد أفضدل الفرص المدكنة في العياة ( المساراة في الفرصة ) . و مثل عصر التنوير ، يؤمن عصرنا يتحرير الذات من خاط المعرفة ، و يؤمن مع بستالوزي بمحاربة الموز من خلال للعرفة ، يؤمن إذن ، على هق بأن التعليم العالى بجب أن يكون مناحاً لكل من بمتلك القدرات اللازمة .

۲) نبه عصرنا الجماهير إلى حاجات جديدة و حرك فيهم الطموح التملك . وهذا بجباء تطور خطير ، لكن بدينه يصبعب تجنب بؤس الجماهير . و لقد أدرك هذا حميكرا – مصلحو القرنين الثامن عشر و التاسع عشر . أدركو أن مشكلة الفقر لا يمكن أن تُحل بون الإعالة النشطة الفقراء ، و أن الرغبة في تحسين أحوالهم لابد أن تُستنهض قبل الدعوة لإعالتهم ، و لقد صاغ هذا التبصر بوضوح أناس مثل چورج بيركلي ، أساقف كأون (كان هذا مزبين تلك الحقائق التي تبنتها الماركسسية ، وضخمتها لحد يصعب معه تمييزها) .

و لقد قادت هذه البنود الثالاثة – الصراع ضد الفقر ، التعليم الجميع ، إدراك الصلحات الضرورية وزدادة الطلب عليها – قادت إلى تطورات ميهمة القاية ، فلقد نتجت عن المدراع ضد الفقر في بعض الدول دولةً رفاهة ، ذات بيروقراطية مهولة ابتلعت حتى المستشفيات ومهنة الطب بأكملها ، وكانت نتيجتها الواضحة أن ما يُستخدم في خدمة المحتاجين فعلاً لا يشكّل إلا جزءاً من أموال الرفاهة .

لكن على الرغم من نقدنا لدولة الرفاهة - و لابد لنا أن ننقدها - فيعلينا ألا ننسى أنها قد نشأت عن اقتتاع أخلاقي باهر و إنساني للغاية ، و أن إثبات أخلاص المجتمع لهذا الاقتناع إنما يبدو في مدى استعداده للتضحيات المادية المسارمة في المسراع ضد الفقر .

فإذا ما كان المجتمع مستعداً القيام بهذه التضحيات المسارمة من أجل اقتناعاته الأخلاقية ، فسيكون له الحق في أن يضع هذه الأفكار موضع التطبيق ، و على هذا ، يلزم أن يوجُّه نقدنا لدولة الرفامة إلى كشف طرق أفضل لتحقيق هذه الأفكار .

أما فكرة المساواة في الفرصة ، و إتاحة التعليم العالى لكل من لديه القدرة ، فقد تسبيت في آثار مماثلة غير مرغوية ببعض الدول كان الكفاح من أجل المعرفة بالنسبة الطالب المعدم في جيلى مفامرة تتطلب إنكار الذات و التضحية ، الأمر الذي يجعل لما حصلُه من معرفة قيمة متفردة . أخشى أن أقول إن هذا الوقف أخذ في الاقول . إن الحق الجديد في التعليم قد خلق موقفا مختلفا ، لقد اعتبر هذا الحق أمراً مسلما به . إن ما نحصل عليه كحق ، دون تضحية ، لا نقدره إلا قليلا ، فإذا ما جعل المجتمع حق التعليم منحة الطالب ، فسيحرمه من خبرة متفردة .

لملكم قد رأيتم من مالحظاتى على هاتين النقطتين أن تفاؤلى لا يعنى أننى معجب بكل العلول التي وجدناها ، إنما أعجب بالدوافع لتجريب هذه الحلول ، ثمة طرف من بدعة التشاؤم يداول أن يفضع هذه الدوافع على أنها نفاق في جوهرها وأنانية ، ينسى المتشائم بدأن نفس اعتراضات المنافق تشهد بأنه يؤمن بالسمو الأخلاقي لتلك القيم التي يدعى قبولها ، لقد رُفع كل ديكتاتور لدينا إلى أن يتحدث وكنه يؤمن بالحرية و بالسلام و بالعدل ، و مثل هذا النفاق ليس إلا اعترافا لا واعيا ولا إرابيا بهذه القيم ، و تملقا غير مقصود للجماهير التي تؤمن بها .

أمسل الآن إلى النقطة الثالثة: الزيادة في الحاجات المادية الجماهير. هنا يبدو الفسرر وإغسطاً ، لأن هذه الفكرة تتعارض تعارضا سباشرا مع مثال أعلى آخر المسرية: المثال الأعلى الأغريقي والمسيحي التحرر من الرغبات المانية و تحرير النفس من خلال انكار الذات .

وبغض النظر عن هذا . فلقدكان لزيادة العاجات الملدية الكثير من النتائج غير المرعبة : و على سبيل المثال ، هناك الطموح إلى مجاراة الآخرين و التقوق عليهم ، بدلا من أن يتمتع الشخص بما أحرزه . و اقد أدى هذا إلى الاستياء و الصد بدلاً من الرضا . لكن علينا ألا نتسى في هذا السياق أننا لا نزال في بداية تطوير جديد ، و أن التملم يمتاج إلى وقت . ربما كان الطموح الاقتصادى الجديد الجماهير – الذي انتشر مؤجرا – غير مستحب كثيرا من النامية الاخافقية ، و هو بالتأكيد ليس مريحا تماما ، الكته مع ذلك هو السبيل الوحيد التغلب على الفقر من خلال مجهودات الفرد . و طموح الجماهير الاقتصادى هذا يمتبر من أكثر الوسائل وعداً في إيطال ملمح من أرضع المحمد المنافقية لدولة الرفاهة : تضخم البيروقبراطية و نزايد تسلطها على الأقراد . وليس غير الطموح الاقتصادى الدر سبيلا إلى تقيل الفقر الحد الذي يصبح معه من الحماقة أن نجعل الهيف الرئيسي للدولة هو المسراع ضد الفقر . إن تحقيق المستوى المرتفع من الميشعى من الميشع بأن يجعل منها ظاهرة التحتاج إلى أكثر من عمل اجتماعي محدود ، انتجنب بذلك بيروقراطية متشعية قوية .

في ضوء هذه الاعتبارات تبدو لى فعالية نظامنا الاقتصادي الفريي غايةً في الأهمية: إذا لم نتمكن من جعل الفقر استثناء نادرا ، فسنفقد حربتنا و نسلمها إلى بيروقراطية دولة الرفاهة . لكن ، يجب أن أناقش الآن مذهبا نسمعه المرة بعد المرة في صيغ مختلفة : أعنى مذهب أن المفاصلة بين النظامين الاقتصاديين الفريي و الشرقي ستعتد في نهاية المطاف على التقوق الاقتصادي لواحد منهما . و أنا شخصيا أعتقد أن اقتصاد السوق المفتوح أكثر كفاءة من الاقتصاد الموجه ؛ لكنى أعتبر أنه من الشطأ البينً أن نبني رفضنا الاستبداد على الجدل الاقتصادي ، و حتى لو كان من الصحيح

أن الاقتصاد الموجه مركزيا يفضُل اقتصاد السوق الحر ، فإننى أرفض الاقتصاد الموجه ، لأنه بيصاطة سيزيد على الأغلب من سلطة الدولة ، صتى لتصل إلى حد الاستبداد . إننا لا نحارب ضعف كفاءة الشيوعية ، إنما نحارب افتقارها إلى الحرية والانسانية . لا يصح أن نزدرى حريتنا و لا أن نبيعها بعفرفة من حساء عدس ( سفر التكوين ٢٥ : ٣٤ ) ، لا و لا بأعلى انتاجية ، حتى لو كان من المكن أن نشترى الكفاءة مالحربة .

استعملت كلعة "الجماهير" بضع مرات ، لاسيما في مجال ترجيه النظر إلى أن زيادة الطلب و الظموح الاقتصادي الجماهير هما شيء جديد ، لذا أجد من الضروري أن أفصل نفسي عمن يؤكدون وصف مجتمعنا بأنه "مجتمع الجماهير". فهذا التعبير ، و مثله أيضا تعبير " شرة الجماهير" قد أصبحا شعارات تبدو حقا و قد سحرت جماهير المثنين و أنصاف المثقفين .

إننى أعققة أن هذه الشمعارات لا تصف شيئا على الاطلاق في واقعنا الاجتماعي . خاطئةً كانت رؤيةً فلاسفتنا الاجتماعيين ووصفّهم لهذا الواقع ، ذلك لسبب بسيط ، هو أنهم قد راقبوه من خلال نظارة النظرية الأفلاطونية الماركسية للمجتمع .

كان أفلاطون هو منظر الصورة الأرستقراطية للحكومة للطلقة . و لقد وضع الأسطة التالية على أنها المشكلة الأساسية النظرية السياسية: " من يُعهد المسلمة ؟ من يحكم الدولة ؟ الكثرة ، الدهماء ، الجسماهيس ، أم القلة ، للمعطفون ، الصفوة ؟ " .

فإذا ما اعتبرنا أن السؤال " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " سؤالا أساسيا ، فلن تكون أمامنا إلا إجابة واحدة معقولة : ليس من لا يعرفون ، و إنما من يعرفون ، الحكماء ؛ ليس الدهماء ، و إنما القلة الأفضل ، هذه هي نظرية أضلاطون عن حكم الأوسنة واطبة .

من الغريب أن نجد أن كبار منظّرى الديموقراطية و كبار معارضي هذه النظرية الأقلاطونية – مثّل روستُو – قد استخدموا تعبير أفلاطون عن للشكلة بدلاً من رفضه على أنه غير كاف ، فمن الواضح أن السؤال الأساسى فى النظرية السياسية ليس هو ذلك الذى مساغه أفسلاط ون " من يُعهسد إليه بالسلطة ؟ " أو " من له أن يمتلك السلطسة ؟ " ، و إنما " أى قدر من السلطة يلزم أن يُخَوَّل الحكومة ؟ " ، أو ، ريما بمعورة أكثر دفة : " كيف يمكن أن نظور مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع المكلم ، هتى القاصد منهم أو المضلّل ، أن يتسببوا فى أذى كبير ؟ " ؛ نعنى أن المشكلة الأساسية النظرية السياسية هى مشكلة ضبط و توازن – مشكلة مؤسسات يمكن بها أن تُحكم و تُرَوِّشَ القوة السياسية و تجكُّمُها و سوء استغلالها .

إننى لا أشك فى أن نوع الديموقراطية الذى نؤمن به فى الغرب ليس باكثر من 
دولة ، السلطة فيها ( بهذا المعنى ) محدودة و مكبوحة . إن نوع الدولة الذى نؤمن به 
ليس هو الدولة المشالية على الاطلاق ؛ إننا نعرف أن الكشير مما يحدث لا يصبح أن 
يحدث ، و من السخف أن نناضل نبغى المثاليات فى السياسة . يعرف كل رجل ناضج 
عاقل فى الغرب أن " العمل السياسي كله يكمن فى اختيار أقل الأضرار " 
(إذا انتبسنا من كارل كراوس ، شاعر قبينا ) .

ليس بالنسبة لنا سوى ضربين من الحكومات: تلك التي يمكن للمحكومين أن يتخلصوا من حكامهم دون إراقة دماء، و تلك التي لا يمكن للمحكومين فيها أن يتخلصوا من حكامهم إلا بإراقة الدماء ( إن مم تمكنوا ) . نطلق على الضرب الأول اسم الديموقراطية ، و على الثاني اسم الاستبداد أو الدكتاتورية . لكن الأسماء هنا لا تهم ، الوقائم هي ما يهم .

نحن في الغرب نعتقد في الديموقراطية في هذا العنى الواقعي فحسب: إنها القل صور المكومات شرا. وهي أيضا كما وصفها وتستون تشرشل ، الرجل الذي قدم لإنقاذ الديموقراطية و الغرب ما لم يقدمه أبدا أحد غيره: "الديموقراطية هي أسوا صور الحكومات ، إذا استثنينا كل الصور الأخرى من الحكومات التي جُربت ما باللهنة و الفيئة".

هكذا نؤمن بالديموقراطية ، و ليس لأنها حكم الشعب . لا أنت و لا أنا ذَحُكُم : على العكس ، أنت و أنا نُحُكُم ، و أحيانا أكثر مما نحب . لكنا نؤمن بالديموقراطية كصورة للحكومة تتوافق مع المعارضة السياسية السلمية الفعالة ، و من ثم مع الحرية السياسية .

ذكرتُ فيما سبق الحقيقة للؤسفة ، بأن فلاسفة السياسة لم يرفضوا بصراحة سؤال أفلاطون المضلّل " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " . سال ريسُّ نفس السؤال ، لكنه قدم الإجابة المضادة : " إن سلطة الشعب ستحكم ، سلطة الكثرة ، لا سلطة القلة " و يالها من إجابة خطرة ، لاتها تؤدى إلى التباية الأسطوري " للشعب و " إرادة الشعب" . و لقد سبال مباركس هو الآخر ، على هوى أضلاطون : " من سبيسكم ، الرئسماليون أم البروليتاريون ؟ " ، ثم قدم هو الآخر إجابته " الكثرة : لا القلة ! البرابتاريون بجه أن بحكوا ، لا الرئسماليون أن بحكوا ، لا الرئسماليون ".

وعلى عكس روسو و ماركس فإنا لا نرى في قرار الأغلبية الناجم عن الاقتراع أو الانتخاب إلا طريقة لمسناعة القرار دون إراقة دماء ، و بأقل قدر ممكن من قيود على العربة ، طبيعي أن الأغلبية كثيرا ما تصل إلى قرارات خاطئة ، لكنا يجب أن نُصر عليها أن للأقلبات حقوقاً لا يجوز أن تجور عليها قرارات الأغلبية .

إن ما قلته قد يعضد اقتراحي بأن المسطلحات الحديثة "الجماهيير"، "المسفوة"، " ثورة الجماهير" انما تتجنر في إيديولوچيتي الأفلاطونية و الماركسية.

. ومثامنًا عكس روسًو وماركس الإجابة الأقلاطونية ، كذلك أيضا فعل بعض معارضي ماركس عندما عكسوا إجابته : أرانوا أن يُبطلوا " ثورة الجماهير " " بثورة الصغوة " ، ليعوبوا بنا إلى الاجابة الأتلاطونية وحق الصغوة في الحكم . لكن هذا التناول كله خاطى ، يحفظنا الله من اللاماركسية ، التي عكست الماركسية : إننا نعرفها جيدا ! بل أن الماركسية الست بشوا من " صفوة " اللاماركسية التي حكمت إيطاليا وألمانيا و اليابان ، و تطلبت حربا عالمية لإزالتها .

يظل المتعلمون و أنصاف المتطمين يستاون: " لكن ، أصحيح حقا أن صوتى لا يزيد وزنه عن صوت أي كناس جاهل؟ ألا ترى الصفوةُ المتعلمة أبعدُ من الجماهير غير المتعلمة ، ومن ثم يلزم أن يكون لها أثر أكبر على القرارات السياسية الهامة؟".

أما الإجابة فهى : إن المتطمين و أنصاف المتطمين لهم على أية حال أثر أكبر . هم يكتبون الكتب و الأبحاث ، هم يدرِّسون و يحاضرون ، هم يتحدثون في المناقشات ، كما يمكنهم أن يجعلوا أثرهم محسوّساً كاعضاء في أحزابهم السياسية .

و أنا بذلك لا أعنى أننى أوافق على الأثر الأكبر المتطمين مقارنة "بالكناسين". ذلك أن الفكرة الإفلاطونية القائلة بحكم الحكماء الصالحين لابد في رأيي أن تُرقض دون قيد أو شرط ، من بحق السماء يحدد الحكمة و العماقة ؟ ألمُ يُصلب الأحكم والأفضل؟ ألم يصلبه من أعترف بحكمتهم و صلاحهم؟

هل علينا أن نصمًا مؤسساتنا السياسية مهمة تمييز الحكمة والصلاح ،
والاستقامة و إيثار الغير ؟ مل علينا أن نجعل من هذه المهمة مشكلة من مشاكل
السياسة ؟ أما من ناحية السياسة العملية ، فلا حل لمشكلة الصفوة : ففي التطبيق
العملي يستحيل علينا أن نفرق بين الصفوة و العصابة .

الواقع أنه يصعب أن نجد نرة من الصقيقة في هذا الهراء عن الجماهير والصفوة : ببساطة ، ليس ثمة في الواقع ' جماهير ' . إن هذه الجماهير التي تواجهنا جميعا ~ و تضايقنا – ليست كتلا ملموسة من الناس ، إنما هي ، مثلا ، كتل عريات ويراً جات بخارية . سائق العربة هذا ، أو راكب الدراجة ذاك ، ليس فرداً من الجماهير: على المكس ، إنه فرداني لا سبيل إلى تقويمه ، يكاد يصارع من أجل البقاء وهيدا ضد كل الآخرين .

كلا ، إننا لا نحيا في مجتمع جماهير . على المكس : لم يحدث يوماً أن رُجد كل هذا العدد من الأفراد الراغبين في التضحية و في حمل أعباء المسؤلية . لم يحدث قبلا أبدا أن رُجد مثل هذا العدد من البطولات التلقائية و القردية ، كما رأينا في حروب عصرنا هذا اللاإنسانية : على الرغم من حقيقة أنه لم يسبق أن كان الدافع الاجتماعي و المادي للبطولة بمثل هذا الضعف .

إن نصب الجندى المجـهـول الذى تجله الأمم الغـربيـة هو رمـز لما يؤمــن به الغرب – رمز لثقتنا فى الفرد العادى المجهول . إننا لا نسـال إن كان من الجماهير أم كان من الصفوة : إنه إنسان و كفـى .

إن هذا الإيمان باخرتنا في البشرية ، و احترامنا لهم ، هو ما يجعل من عمرنا الانصل بين كل ما نحرف من عصور ، يتضبح صدق هذا الإيمان في استعدادنا التضمية من أجله ، إننا نؤمن بالحرية لأننا نؤمن بإخوتنا البشر . ذاك هو السبب في إلفاء العبودية ، و نظامنا الاجتماعي هو أفضل من كل ما عرفناه في التاريخ ، لأنه أفضلها توجها نحو التحسين .

إذا نظرنا إلى الشرق من وجهة النظر هذه فريما أمكننا أن نستنبط هذه الفكرة التوفيقية:

من المسحيح أن الشيوعية قد أعادت العبودية و التعذيب ؛ هذا ما لا يجوز أن نغفره أو ننساه . لكن لا يجب أن ننسى أن هذا كله قد حدث لأن الشرق يؤمن بنظرية وعَكتَه بالحرية - حرية كل البشر . لا يجب أن ننسى ، في غمرة هذا الصراع المرير ، أن الشيوعية - أسوأ شرور عصرنا - قد ولدت عن الرغبة في مساعدة الآخرين . والتضعية من أجل الآخرين .

## النقد الذاتي المبدع في العلم و في الفن (عنوان مسروق من كراسة مسودات لبيتموض)

أحب قبل كل شيء أن أعبر عن شكرى للدعوة الكريمة لإلقاء خطاب الافتتاح لهرجان سالزبورج ، هذا شرف عظيم ، جات الدعوة لى مفاجأة ، بل و كانت حتى مزعجةً بعض الشيء ، فئا و زرجتى نعيش منذ عام ١٩٥٠ حياةً منعزلة في تشيلترن هيلز ، ليس لدينا تلفريون و لا جرائد ، منفمسين في عملنا تماما ، و عملي يتعلق أساساً بموضوع مجرد : مشكلة المعرفة البشرية ، و العلمية منها على وجه الخصوص ، و يصعب أن يؤهلني هذا لخطاب الافتتاح لهرجان سالزبورج

لذا الهشتني هذه الدعوة ، ظننت أولا أنها قد وصلتني خطأ و أن القصود شخص آخر ، أمَّ تُراها بسبب حبى لهذه المدينة ، الذي نشأ من قديم آيام كنت طفلا في الخامسة أو السادسة منذ ما يزيد على سبعين عاما ؟ لكن ، ليس منَّ يعرف هذا . لا و لا يعرف أحد عن مغامرة قمت بها هنا ذات ليلة باردة منذ ما يزيد على نصف القرن . كنا في منتصف الليل ، و كنت عائدا إلى منزلى بعد رحلة زحلة على الجليد ، و في ضوء البدر الجميل ، حدث أن انزلقت لأسقط في إحدى بركتي الفيل الشهيرتين في سالزبورج ..... لاشك أنّ قد كانت مناك أسباب أخرى لاختياري لإلقاء خطاب الافتتاح . ثم طرأ على ذهني خاطر ، إنني متفائل ، يا تني متفائل أن عن عالم له قانون صارم يلّزمك بثن تكون متشائما إذا كان لك أن تبقى بين

774

الصفوة أهلِ الفكر . و أنا أعتقد أن عصرنا ليس بهذا السوء الذي يشيعونه عنه . إننى أعتقد أنه عصر افضل و أكثر جمالا من .. معنه . منذ ربع قرن ألقيت محاضرة كان لها عنوان قد يثير اليوم أكثر مما أثار أننذ : " تاريخ عصرنا . رؤية متفائل " . و على هذا ، فإذا كان ثمة ما يؤهلني لهذا الغطاب فريما كانت إذن سمعتى كمتفائل عنيد .

اسمحوا لى أن أقول كامتين عن تفاؤلى هدا ، فهو يتعلق أيضا بأشدياء ترتبط بمهرجان سالزبورج . منذ أعوام عديدة - على الأقل منذ أيام أدواف لوس و كارل كراوس - و كنت أعرفهما - النزم مفكرونا و يشدة بعبداً يقول إن ما يسمى ثقافتنا هو صناعة تُستقل الربع ، و بذا فهى ليست سوى سقط متاع و سوقية . إن المتشائم لا يرى سوى الفساد و قلة النوق خصوصا فيما تقدمه هذه المناعة للجماهير كثقافة . لكن المتقائل يرى الناحية الأخرى : ثباع الآن ملايين الاسطوانات و الأشرطة التي تحمل أجمل أعمال باخ و موزار و بيتهوفن و شوييرت - أعظم الموسيقيين طرا - كما أن عد من تحواوا إلى عشق هؤلاء للوسيقيين العظام و أعصالهم الرائعة قد أصبح يفوق الحصر .

طبيعى أن أتفق مع المتساتمين عندما يؤكدون أننا نربى أطفالنا - عامدين أو 
تكاد - ليتحدودا على الدنف ، بأن نُعرِّضُهم لأقالام العنف بالسينما و التلفزيون . 
وسنجد نفس الشيء تقريبا ، بكل أسف ، في الأنب الحديث . لكني كمتفائل أستطيع 
أن أقول إنه على الرغم من كل محاولاتنا لنشر العنف ، فإن هناك لا يزال بعالمنا الكثير 
من الناس الطيبين النافعين . و على الرغم مما يقوله المتشائمون الثقافيون عن زماننا 
المفعم بالكره - و قد يكون حديثهم مقنعا - إلا أن مناك لا يزال الكثيرون ممن يسعدون 
بحياتهم .

يشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقي والسياسي ، إلى تجاهل حقوق الانسان التي حسبنا جميعا أنها مصونة – هم على حق . لكن ، هل هم على حق أيضا عندما ينحون باللائمة على العلم أو استخدامه في التكنولوچيا . كلا ، بالقطع . لكن المتفائل يلاحظ أن العلم و التكنولوچيا قد جلبا رضاءً ، إن يكن متواضعاً ، اشعوب انقد ادام المدون المام الذي كان سائدًا بالقرن الماضي ، كاد أن ينته والمروانة المام الذي ينته المروانة المام المام

أوروبا و أمريكا ، و أن الفقر المدقع ، الذي كان سائدا بالقرن الماضى ، كاد أن ينتهي من مناطق واسعة بالعالم .

يا سيداتي و يا سادتي ، أنا است من المؤمنين بالتقدم و لا بقانون التقدم . في 
تاريخ البشرية كان ثمة صمودً و هبوط . و لقد تتزامن الثروة مع الفساد ، و ازدهار 
الفنون مع تدهور الانسانية و حسن الطوية . منذ أكثر من أربعين عاما كتبت بضع 
مقالات ضد الاعتقاد في التقدم و ضد أثر البدع و الانبهار بالحداثة على الفن و على 
العلم . ولم يحدث إلا مؤخرا أن دعينا إلى الإيمان بفكرة الحداثة و التقدم ، و ها نصن 
اليوم نُعرَّض للتشاؤم الثقاقي . و ما أريد أن أقوله المتشائمين هو أنني في حياتي 
الطويلة لم أر التقهقر وحده ، و إنما رأيد أن أقوله المتشائمين هو أنني في حياتي 
لقد عنى عن هذا المتشائمون الثقافيون الذين لا يريبون الاعتراف بأن هناك شيئا في 
عصرنا أو في مجتمعنا طبيا . ثم إنهم يعمون الآخرين . إنني اعتقد أنه من المسيء أن 
يظل قادة المفكرين المحبوبين يؤكدون للناس أنهم في واقع الأمر يعيشون في المحبم . 
هم بذلك لا يجعلون الناس مستائين فحسب -- و هذا وحده ليس سيئا للغاية -- إنما هم 
يجعلونهم أيضا تعساء . يحرمونهم من البهجة في الحياة . كيف أنهى بيتهوفن عمله ، 
و قد كانت حياته الشخصية غاية في التعاسة ؟ أنهاما بقصيدة شيار أغنية إلى 
البهجة .

عاش بيتهوفن زمن أحادم الحرية المُعبَّطة . ملكت الثورة الفرنسية في عهد الرعب و في امبراطورية تابليون . أخمدت إعادة ميترنيخ فكرة الديموقراطية ، وشحلت حدة الخصومة بين الطبقات . كان بؤس الجماهير عظيما . كانت " ترنيمة بيتهوفن إلى البهجة " احتجاجا حميما ضد الخصومة الطبقية التي شطرت البشرية . يقول شيار إن بيتهوفن كان " منقسما على نفسه بحدة " عندما حوّر التعبير في موتم تتفجر فيه الجوقة ، ليستبدل به التعبير " منشطر بوقاحة " . لكنه لم يعرف الكره الطبقي ! لم يكن يعرف سوى حب اخوته في البشرية . و تكاد تنتهي أعماله جميعا إما بروح السلوان – كما في مسلًا سمايهنيس ، أو بالبهجة المارمة ، كما في السيمفونيات و

أصبح الكثير من الفنائين المشرين المعاصرين ضحايا هذه الفكرة التي ذاعت عن الثقافة . آمنوا أن مهمتهم هي أن يعرضوا بطريقة بشعة ما يعتبرونه عالماً بشعة أو حقية تاريخية بشعة . صحيح أن بعض كبار الفنائين في الماضي قد فعلوا نفس الشيء. وفي نهني الآن جويا و كيته كراشيتس . و مثل هذا النقد للمجتمع أمر ضروري ، ولايد له أن يكون مثيرا القاق البالغ . لكن مغزاه لا يصبح أن يبقي عويلاً ، إنما يجب أن يكون صحيحة لقهر الآلام ، كما في رواج فيجارو المليشة بنقد عصرها . تمثليء هذه المسرحية بالسخرية و الهجاء و التهكم ، لكن بها أيضا مغزى أعمق . في هذا العمل الهائل وفرةً من الجد بل و حتى من الأسي ، و فيه أيضا الكثير من البهجة و الحيوية الفاعرة .

سيداتى و سادتى . لقد قلت الكثير عن تفاؤلى ، و أرى أن الوقت قد حان لأصل إلى دعواي التى أطنتها : أ النقد الذاتى المبدع في العلم و في الفن "

و هذه الدعوى ترتبط ارتباطا وثبقا بما ذكرته في مقدمتي ، و أحب أن أتحدث ، في إيجاز ، عن بعض التشابهات و الاختلافات بين العمل الابداعي لكبار العلماء الطبيعيين و بين مثيله لدى كبار الفنانين ، أملاً أن أقارع دعاية المتشاشين الثقافيين ضد الطبيعية – و هي قضية قد طفت مؤخرا على السطح .

لكبار الفنانين عادة اهتمام محوري واحد: عملهم الفنى: العمل الذي به هم منش غلون ، هذا هو مسعني "الفن من أجل الفن " لأن هذا يعنى: الفن من أجل المعلى الذي يه الفن من أجل المعلى الذي يه من الشماء الشيء مسحيح بالنسبة لكبار العلماء . من الخطأ البين أن نتصور أن الدافع إلى العلوم الطبيعية . يكمن في تطبيقاتها . لم يفكر بائتك أو أينشتي، لا ولا رنرفورد أو بوهر ، في تطبيق عملى محتمل النظرية النرية . على العكس . فحتى عام ١٩٣٩ كانوا يرون أن مثل هذا التطبيق العملي أمر مستحيل ! لقد أحالوا الفيال العلمي . كان مؤلاء الرجال بيحثون من أجل البحث ، يبحثون عن الحقيقة من أجل البحق ، يبحثون عن الحقيقة من أجل الجقية . كانوا فيزيائين ، أو بصورة أفضل ، كانوا كوزمولوچيين، تدفعهم الرغبة التي عبر عنها فاوست جوته في قوله :

أن يعرفوا أى قوى قد تكون تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم.

هذا حلم البشرية قديم ، حلم الشعراء و المفكرين . يمكن أن نجد التأمل الكورمواوچي في كل الحضارات القديمة . نجده في البائة هوميريس كما نجده في الهموميا هيسبود .

هناك لا يزال بعض من العلماء و الكثير من الهواة طبعا ، الذين يعتقدون أن العلم الطبيعية ليست سرى تجميع الوقائع – ربعا لكى تستخدم فى الصناعة . و أنا أرى العلم بشكل مختلف . بداياته نجدها فى الأساطير الشعرية و الدينية ، فى الخيال الجماع الإنسان ، الذي يحاول أن يجد تفسيراً لاتفسنا و العالم . يتطور العلم من الأسطورة ، تحت تحدى النقد العلقى : صورة من النقد تدفعها فكرةً الجقيقية : البحث عن الحقيقة ، و الأملُ فى بلوغها . أما السؤالان الأساسيان من خلف هذا النقد فهما : هل يمكن أن يكون هذا صحيحا ؟ و هل هو صحيح ؟ بذا أصل إلى الدعوى الأولى لخطابى : الشعر و العلم لهما نفس الأصل ، أصلهما فى الأساطير .

أما دعواى الثانية فهى: يمكن أن نميز نوعين من النقد ، واحداً ذا اهتمامات جمالية و أدبية ، و أشر ذا اهتمامات عقلية . فأما الأول فيقود من الأسطورة إلى الشعر ، و أما الثاني فيقود من الأسطورة إلى الطم ، أو إلى الطم الطبيعي إذا أرينا الدعة ، الأول يقيم جمال اللغة ، طاقة الإيقاع ، تأتق الصور و حيويتها ، التوتر الدرامي و قعرته على الاقتاع . و هذا النوع من الحكم النقدى يؤدي إلى الشعر ، لاسيما لللحمة و الشعر الدرامي ؟

من ناحية آخرى قبان النقد العقلى يسال عما إذا كان الخطاب الأسطورى مسحيحا ؛ عما إذا كان العالم حقا قد تطور بالطريقة الدُّعَاة : عما إذا كان قد خُلِق بالطريقة التي يخبرنا بها معلم التكوين ، بالطريقة التي يخبرنا بها معلم التكوين ، تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تمديح الأسطورة كوزمواوچيا ، عِلْم عالَمِناً ، بيئتنا ؛ وتتحول إلى علم طبيعى .

و دعواى الشائشة هى أن هناك لا يزال أثاراً تخلفت عن الأصل الشدائع الشعر والموسيقى من ناحية ، و الكوزمولوچيا و العلم من ناحية أخرى . أنا لا أقول إن الشعر كله نو طبيعة أسطورية ، أو أن كل العلم كوزمولوچيا ، إن ما أود أن أقوله هو أننا سنجد أن خلّق الأساطير في الشعر ( يكفى أن تفكر فقط في قصيدة " كل شخص لهوفمانستال) و في العلم ، لا يزال يلعب دوراً أكبر بكثير من المتوقع ، الأساطير هي محاولاتنا الساذجة ، التي يوحى بها تخيلنا ، لتفسير أنفسنا و عالمنا الأنفسنا ، شمة قدر كبير من الشعر و من العلم أيضا يمكن أن يوصف بأنه محاولة لتفسير عالمنا الانفسنا ، محاولة ساذجة ، حفزها التخيل .

بين الشعر و الطم - و من ثم الموسيقى أيضا - صلة دم ، هما ينشأن عن محاولة فَهُمْ أصلنا و مصيرنا و أصل عالمًا و مصيره .

يمكن أن نصف هذه الدعارى الثلاث بأنها فروض تاريضية ، و إن كنان من الصعب أن نشك في الأصل الاسطورى الشعر الاغريقي ، و على الأضم الاراچيديا الاغريقية . و لقد كان الفروض الثلاثة شارها بالنسبة التحقيق في بدليات الفلسفة الطبيعية الإغريقية ، إن علمنا الطبيعي الغربي و فئنا الفريي ، كليهما ، هما الرلادة الثانية - النهضة - لأسلافهما الإغريقية ، و لكن ، و على الرغم من أن للفن و العلم أصلاً شائعا ، فإن بينهما فروةا جوهرية

في العلم ، هناك تقدم ، و هذا يتملق بحقيقة أن للعلم هدفة . العلم هو البحث عن المقيقة ، و هدف هو البحث عن المقيقة ، و في الفن أيضا قد تكون هناك أهداف ، و بقدر ما تقضيه من زمن في موالاة نفس الهدف ، يمكننا حقا أن نتحدث أهيانا عن تقدم في الفن ، ظلت محاكاة الطبيعة لزمان طويل هدفاً في التصوير الزيتي و النحت ، و إن لم يكن هذا هو الهدف الرئيسي أبدا ، و الحق أننا نستطيع أن نتحدث عن التقدم بالنسبة لهذا الهدف ، مثلا في محالجة الفيوء و الظلال ، و لقد نذكر هنا الرسم المنظوري . لكن مثل هذه الأمداف لم تكن أبداً القوى الدافعة في الفن ، كثيرا ما تؤثر فينا الأعبال الفنية الكبيرة مستقلةً عن تمكن الفنان من مثل هذه المهارات وغيرها من الوسائل الأخرى التي تخضم للتقدم .

كثيرا ما رؤى ، و كثيرا ما أكَّد على أنْ ليس ثمة تقدمٌ عام فى الفن ، ريما بالفتْ الفنيةُ البدائية في التأكيد على هذا ، اكن ، حيثما وجد التقدم بيقين – أو التدهور مالطعم – كان ذلك في القدرة الإداعة للفنان الفرد .

على كل قنان أن يدرس قنه ، حتى أو كان في عبقرية موزار . لكل قنان معلمه ، أو لكل القنانين تقريبا ، و كل قنان عظيم يتعلم من تجاريبه الخاصة ، من أعماله . يقول أوسكار وايلد ، و هو شاعر كبير ليس صجهولاً في سالزبورج ( في رواية : يقول أوسكار وايلد ، و هو شاعر كبير ليس صجهولاً في سالزبورج ( في رواية : أخطاعا أن " إن الفبرة في الإسم الذي يطلقه كل منا على أخطاعا أن رشيبوله هويلا – الفيزيائسي و الكوزمولوجي الكبيسر – : " إن مشكلتنا كلها هي أن نرتكب الأخطاء بأسرع ما يمكن و تطليقي على هذا هو : ومهمتنا هي أن نكتشف أخطاعا و أن نتعلم منها ، لقد قام حتى موزار بإجراء تغييرات جنرية و تحسينات على بعض أعماله ، مثلا في أحد أعماله الأولى ( الخماسية الرتية ) . أنتج موزار أعظم أعماله في العقد الأخير من حياته القصيرة ، من تحو عام الابتي و حتى سن الخامسة والتشرين و حتى سن الخامسة والثلاثين و مذا يبين بجلاء أنه قد تعلم من النقد الذاتي و بسرعة مذهاة . و من المذهل معالم أ ، و كتب فيجارو في عصر الثلاثين .

لكن عنوان هذا الخطاب ( النقد الذاتي المبدع في العلم و في الغن ) متُخوذ عن عمل لبيتهوفن ، و على وجه التحديد عن معرض لمسوَّدات بيتهوفن نظَّمتُه جمعيةً أصدقاء الوسيقي في ثنينا ، و قمت بزيارته منذ سنين عديدة .

و مسودات بيتهوفن هى وثائق عن نقده الذاتى للبدع ؛ عن إعادة النظر المستمرة فى أفكاره ، و عن تصويباته القاسية التى أجراها عليها ، و هذا الموقف ، موقف النقد الذاتى الذى لا يرحم ، قد يسمُّل علينا قليلا تفهم التطور الشخصى للذهل لبيتهوفن ، من وقت أن بدأ التماليف الموسعية عن تحت تأثير هايدن و صورًار ، و همتن أخس عمل أحدزه . هناك أنواع شدقى من الفنانين و الكتاب . يبدى أن السعض لا يعلم بمنهج التخلص من الأخطاء ، هؤلاء على صا يبدو قادرون على إبداع عمل كامل دون أية محاولات أولية : هم يبلغون الكمال على الفور ، من بين الفلاسفة ، كان برتراند راصل عهقويا من هذا النوع ، كان يكتب أجمل لغة انجليزية ، و في مسوداته الن نجد أكثر من كلمة واحدة غيرها في كل ثلاث صفحات أو أربع ، و هناك أخرون يعملون بطريقة مختلفة تماما ، يتبعون في كتابتهم طريقة التجرية و الخطأ ، طريقة الوقوع في الأخطاء ثم تصويبها .

ينتمى موزار على ما بيدو -- إلى المجموعة الأولى ، على الرغم من أنه قد أعاد كتابة بعض أعماله ، لكن بيتهوفن كان ينتمى إلى المجموعة الثنانية ، كان مِن هؤلاء الذين يندو عملهم أحيانا عن الكثير من التصويبات .

من المشير أن نتامل مناهج العمل التى اتخذها الفنانون من المجموعة الثانية .
وهذا أحب أن أؤكد على أن كل ما أقوله عن هذا هو مجرد تأمالات و هُنُس ، أمدس
أن هؤلاء يبدأون بمشكلة ، أو بمهمة ؟ مثلا بمهمة كتابة كونشرتو كمان ، أو موسيقى
قداس ، أو أوبرا ، أفترض أن جزماً من المهمة هى أن يتمكن من فكرة ما عن حجم
العمل و طبيعته و بنيته – قل مثلا صورة السوناتا – و ربما أيضا عن بعض اللحون
الرئيسية التى سيستخدمها ؛ لاسيما في حالة موسيقى القداس أو الأوبرا ،

فإذا ما بلغنا مرحلة التنفيذ ، العمل الفعلى ، تحقيق الفكرة و تحويلها إلى الروقة ، بدأت خطة الغنان في التحور تحت تأثير تنفيذ العمل ، الذي يشمل تصويعات نقده الذاتي و إزالة الأغطاء . تصبح الخطة أكثر تماسكا ، و تصبح خطوطها العامة أكثر تحديدا . يقيم مدى توافق كل جزء و كل تقصيلة مع الصورة المثالية للكل . والعكس بالعكس ، تُمِنَّمُ باستمرار المورة المثالية إلكل مع التقدم في تحقيق العمل في تقامميله ، ثمة تغذية استرجاعية هنا ، أخذ و عطاء ، ما بين الخطة و الصورة المثالية و هي تتحول اتغذو أوضح و أكثر تحديداً من ناحية أخرى .

ريما أمكتنا أن تلحظ هذا كأوضح ما يكون في حالة رسام يعمل على لوحته ، 
نعنى حالة فنان يحاول أن بينى تقسيره الوضوع طبيعى . هو يعسم ، هو يخطط ، هو 
بيداً في التصويب ، هنا سيغميف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليختبر أثرها . 
يتوقف أثر هذه البعقة المضافة من اللون كثيرا على السياق ، على كل ما هو موجود . 
و المكس بالمكس ، تؤثر بقعة اللون الجديدة بدورها على الكل ؛ يتخير كل شيء 
بسببها، يصبح كل شيء مختلفا ، إلى الأفضل أن إلى الأسوأ . و مع هذا الأثر على 
الكل تتغير في ذهنه أيضا المدورة المثالية التي ينشدها و التي أبداً لم تكن محددة 
تماما . و سنجد في حالة رسام الصور الزيتية بالذات ، أن المثال الذي ينشده يتحول ، 
و يتحول تقسيره لخصائص موضوعه .

دعنا نتصول الآن ، في الغتام ، إلى مقارنة الفنون بالطوم ، تلك التي افترى عليها المتشائمون الثقافيون بدلاً من أن يشهموها . العمل في العلم هو الفرض ، هو النظرية : و هدف النشاط العلمى هو الحقيقة ، أو الاقتراب من الحقيقة ، و القوة التطبيرية . و هذا الهدف ثابت إلى حد بعيد . ذاك هو السبب فى وجود التقدم ، تقدم قد يمكث قرونا : تقدم نحو نظريات أفضل و أفضل . و النقد الأكثر أهمية فى الأب ، هو النقد الذاتى الخلاق للفنان ؛ أما فى العلم فإن النقد ليس هو النقد الذاتى فحسب ، إنما هو أيضا النقد المشترك : عندما يُفقل العالم خطأ أو يحاول إخفاء - و هذا شيء لا يحدث لحسن الحظ إلا نادرا - فإن هذا الشطأ عادة ما يكتشفه غيره من العلماء . منهج العلم ذاتى النقد و تبادلى النقد . يُقيَّم النقد النظرية عن طريق ما أحرزتُه فى البحث عن الحقيقة . إن هذا هو ما يجعل النقد عقايا .

بالنظرية ، " عمل" العالم المبدع ، الكثير إنن مما هو مشترك مع " العمل " في الفن ؛ النشاط الابداعي العالم يشبه مثبله لدى الفنان - على الأقل نشاط فئة الفنانين الذي ينتمي اليهم بيتهوفن ، الفنانين الذين يبدأون بمفهوم جسور ، ثم يرفعون من قيمته عن طريق النقد الضلاق ليبلغ ذرى ما فكروا فيها ؛ و تكون النتيجة أن تتمو كودال فالمنازيا الجميلة ، لتصبح أغنية إلى البهجة ، الأجمل .

النُّنَظُّر الكبير في العلم يوازي الفنان الكبير ، هو كالفنان تقوده تخيلاته و حدسه و إحساسه بالشكل ، وصَفَّ أينشتين نموذج الذرة الذي طوره نيلز بوهر عام ١٩١٢ ، 
تلك النظرية الذرية التي حُسنت فيما بعدد كثيرا ، وُصَفَها باتها عمل موسيقي من أرفع طراز " . لكن النظرية العلمية الكبيرة ، على عكس العمل الفني الكبير ، تبقى 
دائماً خاضعة للتحسين .

يعرف العالمُ هذا ، و يعرف أن تخياته و حدسه بل و حتى إحساسه بالشكل ، كثيرا ما تضلله و لا تقوده إلى هدفه ؛ إلى اقترابٍ من الحقيقة أفضل . ذلك هو السبب في الأهمية القمدوى للفحص النقدى الدائم في العلم ، الفحص الذي لا يقوم به مبدع التظرية وحده ، و إنما أيضا غيره من العلماء . ليس في العلم عمل كبير يرتكز فحسب على الإلهام و الإحساس بالشكل . يا سيداتى ويا سادتى ، أحب أن أختتم بفقرة مقتبسة عن واحد من أكبر العاماء ، يوهانس كيّلر ، الكوزمولوچى و الظكى العظيم الذى تزفى عام ١٦٣٠ ، العام الثانى عضر من حرب الثّاني عشر من حرب الثّاني عاما . فى هذه الفقرة يأخذ كبار نظريته عن حركة الأجرام السماوية نقطةً للبداية ، و يقارنها بالموسيقى ، على الأخص بالموسيقى الإلهية للكريات السماوية ، ثم ينتهى . دون أن يدرى ، بترتيلة تمجد للرسيقى التي يبدعها الانسان ، للوسيقى المتعدة النفات التى كانت آننذ اكتشافا حديثًا . كتب كبار يقول :

ليست المركات السماوية إذن سوى نوع من تناغم خالا ،

تناغم عقلى ، لا مسموع و لا ملفوظ . إنها تتحرك خلال

توتر تنافرات أصوات ، تنافرات تشبه مقاطع تأخر نبرها ،

أو عُطُّت و انحات ( يحاكى بها الناس تنافر الإصوات

للناظرة بالطبيعة ) ، لتصل إلى إغلاقات حصينة محددة

مسلفا ، كل يحمل سمة حدود ، كوتر مؤلف من سمةة

أمسوات . و بهذه العالمات تُعير الصركات و توفقه من

منحامة الزمن . ليس ثمة ما هو أعجب أو أكثر رفعة من

قواعد الفناء الجماعي في هارمونية من أجزاء عديدة ،

قالتواعد التي لم يعوفها القدامي . و اكتشفها الإنسان

خلال الثناف البارع للأصوات أن يستحضر في دقائق

خلال الثناف البارع للأصوات أن يستحضر في دقائق

خلال التناف البارع للأصوات أن يستحضر في دقائق

للنعيم الذي تبهجنا به الموسيقى ، صدى الإله ، حتى

لتكور الذي تبهجنا به الموسيقى ، صدى الإله ، حتى

لنكاد نيام الرضا الذي أودعه الراً الخالق في أعماله .

## معجم بالمطلحات الانجليزية (أ) إنجليزي – عربي

(A)	
abstract	تجريدى
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
actual infinite	اللامتناهي الواقعي
aestheticism	المذهب الجمالي
aggression	عبوانية
agnostic	لا أدري
anonymity	مَّلْلُهُ
anthropology	أنثروبولوچيا
antinomy	مناقضة
antithesis.	دعوى نقيضة
apperception	الوعى الذاتي
approach	اقتراب – معالجة
a priori	قُبْلِي
arbitrary	تحكمى
argument	حُهُة
аттодансе	غطرسة
assertion	تقرير .
assumption	انتراض .
atomists	ئريون

	بحثا عن عالم أفهل
authenticity	أمنالة
authoritarian	تسلطی ~ تحکمی
authority	سألطة
autonomous	مستقل
autonomy	استقلال الذات
axiom	ؠؘۮۿڽؙۣۜة
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للفئات
(B)	
behaviourism	سلوكية
belief	اعتقاد
biology	بيوارچيا
——(C) ———	
calculus ( of classes )	جير ( القصول )
calculus, propositional	جبر القضايا
causal	علَّى
certainty	يقين
characterological	طابعي
conception	إىراك
concrete	عيتى
concrete	عینی معرفی

معجم بالمصالحات الإنجابزية	
contructivism	ئية
continuum	ميل
conventionalism	إضعة
conviction	ئد
Copernicus	رنيق
correspondence	ظر
cosmology	زمولوچيا - علم الكونيات
critical - discursive	ی استطرادی
criticism	
criticist	أشى
culture	ü
cycle	ā,
cynicism	لبية
———(D) ———	
Darwinism	ونية
decision	ر
democracy	وقراطية
descendants	ى <sup>ئ</sup> ن
determinism	ىية
determinist	مانى
development	نقر
dialecticians	ليون
dignity	مة
discovery	ف .

41.00		- 10
اكحار	عالم	يحثاعد

dogmatism	ىوجماطية
dualist	الثيثى
————(E) ———	
ecology	إيكواوچيا
effect	اثر -
elite	مسقوة
emergent	طارىء
empiricism	تجريبية
engrams	نكريات
enlightenment	تنوير. *
epistemology	إستمواوچيا ٔ
essence	ماهية .
ethnology	اثثواف چيا اجتماعية
ethology	ايثولوچيا - علم الأختلاق
event	حَلَّى .
evidence	بنية ٠
evident	يدهي
evolution	تطور
existentialism	رجردية ٠
expectations	ئوقمات ·
explanation	تفسير
explanatory	شارح
explicandum	المُسْتَر

expressionism	للذهبالتعبيرى
(F)	
allibalism	لامعمىومية
alse	خاطىء
anaticism	ثعمىپ
fascism	<b>ف</b> اشيةً
feedback mechanism	ألية استرجاعية
formalism	صورية
freedom	حرية
futurism	مستقبلية
(G)	
gene pool	مستودع چيني
generalization	مستودع چینی تعمیم
(H)	
hermeneutists	تأويليون
homoeostasis	تناغم
humanism	المذهب الانساني
humanize	يۇنسن

فكرة
مثالية
تخيلى
إيديوارچيا
جهل
تخيل
لا مادية
الجهاز المناعى
لا حتمية
فردائي
استقراء
معصبوم من الخطأ
استدلال
لا متناهى
معلومات
شروط مبدئية
ظلم
قاطن
تېمىر
يجعله لحظيًا
مۇسس
أداتى
عقل

معجم بالمحالدات النجايزية		
intellectual		ذهنى
intellectualism		تعقلية
intelligentsia	ۇ	أمل القك
intelligible		معقول
interpretation		تأريل
intolerant		متعصب
intuition		حدس
invalid		باطل
irrationalism	2.5	لا عقلانيا
(J)		
judgement		حگم
justification		حگم تبریر
(K)		
knowledge		معرفة
(L)		
language		لغة
law		فانون
liberal		ليبرالي
liberty		حرية
logic		مثطق

	ئاً عن عالم أفرة ل
logicism	عة المنطقية .
(M)	
marxism	كسية
materialism	ية
mechanism	;
megalomania	يڻ العظمة
method	8
milky way	ب التبانة
mind	ن – عقل
molecule	٩رج
monism	دية
mysticism	يفية
myth	طورة
(N)	
naturalism	هب الطبيعي. هب الطبيعي
negation	پ
niche	لن
nihilism	لن پة
normative	ارى
(0)	
objective	فبوعى
obligation	إم

opinion	أى
optics	مبريات
originality	صالة
(P)	
раругиѕ	ردى
paradigm	موذج قياسى
passions	بواطف
pessimism	شاؤم
phase	بلور
philosophy	للبيقة
phototropy	نتحاء ضوئي
physical	ین بزیقی
physicalism	ىن قانية بزيقانية
physics	يزياء
platonism	يرب فلاطوبنية
pluralism	ى مەردىة
polyphonic	- متعدد النفم
polytheism	ا الشرك
positivism	رضعية
postulates	ر سالمات
predicate	المحمول
prejudice	حکم مسبق
premisses	مقدمات

-	بحثاً عن عالم أفضل
primitivism	بدائية
primordial cell	خلية بدائية
principle	ميدأ
problem situation	موقف مشكلة
proof	برهان – دلیل
propensity	نزعة طبيعية
proposition	تضية
propositional calculus	جبر القضايا
pseudoscience	علم زائف
psychology	سيكولوچيا
quantum theory:	نظرية الكم أشباه الأقعال
(R)	
rationalism	عقلانية
real	واقعى
realism	المذهب الواقعي
reality	واقع
reason	عقل ، تعقل
reasonableness	حصافة
reasoning	استدلال
reduction	رَدُ

معجم بالموسالدات الإنجليزية	
refutation	ئقض – تفنيد
refute	ينقض ، يفند
relativist	نسبوي
relativity	نسبية
reliability	استيثاق
repercussion	ارتداد
representative function	وظيفة تمثيلية
repulsion	تتافر
restriction functional calculus	الجبر الدالى المقصور
rule	قاعدة
(S)	
scholasticism	المدرسة اللاهوتية
scientism	النزعة التعالية
sensationalism	المذهب الحسى
set theory	نظرية الفئات
signaling function	وطيفة إشارية
situation	موقف
skepticism	ارتيابية
	ألأنا وُمُنيَّة
slopisism	الانا وخلية
slopisism social totality	دنا وحنيه جملة اجتماعية
•	•
social totality	جملة اجتماعية

	بدئا غن عالم أفرتل
statement	رير – عبارة
stoic	إقى
subjective	تى
subjectivism	تانية
super-rational	ق عقلية
superstition	رافة
symbolism	بزية
symmetry	ىلىش
(T)	· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
tabula rasa	ح مصفول
tautology	بمنيل حامنان
technology	نواوچيا
tentative	بريبى
theme	<b>ి</b> ఎ
theory	لوية
thesis	
tolerance	بامح
totalitarian	موای
totality, social	مَّة ( اجتماعية )
transcendence	الى
trial and error	تجرية و الخطأ
truc:	حيح
truth	نيقة
tutelage	<b>ماية</b>

معجم بالمطلحات الخِليزية	
(U)	
ultimate	نهائى
uncertain	لايقيني
universe of sets	مُشْتُمَل فئات
utility	منقعة
utopia	يرتزييا
	:
(V)	
validity	مسحة
value	قيمة
verbalization	التعبير باللفظ
verdict	حکم
verity ·	ختيته
view	ئية

## (ب) عربی - إنجليزی

	(1)—
epistemology	إبستموارجيا
effect	أثر
ethnology	إثنواوچيا
dualist	إثنيني
instrumental	أداتى
conception	إدراك
repercussion	ارتداد
skepticism	ارتيابية
inference, reasoning	استدلال
induction	استقراء
autonomy	استقلال الذات
reliability	استيثاق
myth	أسطورة
quasi - actions	أشياه الأقعال
authenticity, originality	أمبالة
belief	اعتقاد
assumption	أفتراض
platonism	أفلاطونية
approach	اقتراب

معجر بالمطلحات لإنجليزية	
feedback mechanism	أليةاستراجاعية
obligation	التزام
slopisism	قيَّمُ مُنالِقًا اللَّهِ اللَّلَّا اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ
phototropy	إنتحاء شبرثي
anthropology	أنثرييوارچيا
ethnology	أنثروبولوهيا اجتماعية
intelligentsia	أمل الفكر
cthology	إيثوارجيا
ideology	إيديولوچيا
ecology	إيكولوچيا
	( <sub>Y</sub> )
invalid	باطل
primitivism	بدائية
evident	يدهى
axiom	بدهية
раругия	بردى
proof	برهان
optics	بصريات
constructivism	بنائية
evidence	بَيْنَة
biology	بيواوچيا

£

	(0)
interpretation	تثويل
hermeneutists	تأويليون
justification	تبرير
insight	تېمىر
trial and error	التجربة والخطأ
tentative	تجريبي
empiricism	تجريبية .
abstract	تچریدی
tautology	تحمىيل حامىل
arbitrary, authoritarian	تحكمي
imagination	تغيل
ideational	تفيلى
tolerance	تسامح
authoritarian	تسلطي
pessimism	تشاؤم
evolution	تطور
development	تطوير
transcendence	تُعالِي
verbalization	تعبير باللفظ
fanaticism	تعصب
intellectualism	تعقلية
generalization	بسيم
explanation	تنسير

معجم بالمسالحات الأنجليزية	
refutation	تقثيد
assertion, statement	تقرير .
technology	تكنواوچيا
symmetry	تماثل
correspondence	تاظر
homoeostasis	تاغم
repulsion	ئافر
enlightenment	توپر
expectations	وإنعات
culture	
culture	تانة
	الله ( و )
	تانة ( ع ) لمِير الداليُّ المُقصور
	تانة ( ع ) لمِير الداليُّ المُقصور
restriction functional calculus	تائة لچير الداليُّ المُقمنور بير الفصول
restriction functional calculus calculus of classes	قافة (ح ج ) بير الداليُّ المقصور بير الفصول بير القضايا
restriction functional calculus calculus of classes propositional calculus	قافة 
restriction functional calculus calculus of classes propositional calculus dialecticians	تافة لجبر الداليُّ المقصور بير الفصول بير القضايا بدليون بزيء
restriction functional calculus calculus of classes propositional calculus dialecticians molecule	الفائة ( الله الله الله الله الله الله الله ال

	مثاً عن عالم أفيضً
	( c )——
state	J
deterministic	ىاتى
determinism	سية
argument	Z.
event	<u> </u>
conjecture, intuition	, in
freedom	ية .
reasonableness	ئىلى <b>ت</b>
truth , varity	يقة
judgement, verdict	يقة ام
prejudice	ئم مسبق
	(ċ)
false	طیء
superstition	افة
primordial cell	بَ بدائية
	(
darwinism	رنية
milky way	ب الثِّبَّامَة
thesis	رى
antithesis	ي نقيضة

معجم بالمسلحات اإنوليزية	
cycle .	<u>قورة</u> 2.1.5
democracy	ديموقراطية
	(1)
subjectivism	ذاتانية
subjective	ذاتی -
atomists	ڏريون
engrams	نكريات
mind .	نمن
intellectual	ذهنى
	——( , ) <del>——</del>
opinion	رأى
reduction	رد
symbolism	رمزية
view	ىۋىة
<u> </u>	······································
negation	سلّب ٠
authority	سكملة
descendants	ساُلاُن
behaviourism	سلوكية
psychology	سيكواوچيا

	عن عالم الفيض السحسسس
·	ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
explanatory	
polytheism	
initial conditions	. مبدئية
totalitarian	1' (3
	ـــــــ ( من ) ــــــــــــــــــــــــــــــــــ
true	· ''ĉ
elite	
formalism	٠ ١
mysticism	14t A
	(1)
	( <b>4</b> )
characterological	
-	•
emergent -	
phase	1 ( 1 )
	(2)
nihilism.	. 1
	;
aggression intellect, reason	:

معجم بالمصالحات الانجليزية	
rationalism	علم الأخلاق
ethology	علم زائف
pseudoscience	علم الكونيات
cosmology	علِّی
causal	ِ عواطف
passions	عينى
concrete	
	(¿)
arrogance	غطرسة
anonymity	غُثْلِيَّة
	•
<del></del>	(L)
fascism	قاشية -
individualistic	<u>قردائی</u>
hypothesis	قرش
idea	فكرة
philosophy	فاسفة
refute	فُنْد
superrational	فرق عقلية
physics	فيزياء
physicalism	فيزيقانية
physical	فبزيقى

4.1

	بحثاً عنى عالم أفضل
	( i )====
inmate	ناطن
rule	ناعدة
law	نانون
a priori	نَيْلِ <u>ي</u>
decision	نرار
proposition	نفىية
conviction	غدان
value	نيمة
dignity	گرا <b>مة</b>
discovery	كشف
cynicism	غبية
quantum	كمً
Copernicus	ۇيرنىق
cosmology	كرزمواوچيا
	(J)
agnostic	۱ أدريُّ
indeterminism	احتمية
irrationalism	اعقلانية
immaterialism .	دمادية
infinite	امتناهى
actual infinite	للامتناهي الواقعي
fallibalism	د معصرمية

7.7

.

ancerte <sup>(1)</sup>	لا يقينى
L. 310 00	غة
tabula resa	وح مصقول
liberal	يبرالى
	(r) <del></del>
materialism	ادية
marxism	اركسية
essence	اهية
theme	بحث
principle	بدأ
continuum	تُمال
polyphonic	تعدد النغم
intolerant	تعمىپ
idealism	ثالية
predicate	حمول
scholasticism	لدرسة اللاهوتية
humanism	لذهب الانساني
expressionism	لذهبالتعبيرى
aestheticism	ذهب الجمالي
sensationalism	لذهب الحسى
naturalism	لذهب الطبيعي
futurism	تقبلية
gene pool	ستودع چیئی

	بحثاً عن عالم أفيض
postulates	مُسلِّمات
universe of sets	مشتملفئات
approach	معالجة
knowledge	معرفة
cognitive	معرقى
infallible	معصوم من الخطأ
intelligible	معقول
normative	معيارى
explicandum	المُقَسَّر
primisses	مقدمات
antinomy	مُثَاقَضَة
logic	متبلق
utility .	منفعة
method	منهج
institutional	مۇسىسى
conventionalism	مواشعة
objective	موشنوعى
niche	موطن
situation	موقف
stance	موقف عقلي
problem situation	موقف مشكلة
	( i ) ——
scientism	النزعة التعالية

- Y-E -

معجزر بالموالحات اإنوليزية		
proponsity	النزعة الطبيدية	
logicism	النزعة المنطقية	
relativity	شبية	
relativist	نسبوى	
speculative	نظرى	
theory	نظرية	
axiomatic set theory	النظرية انشكانة للفئات	
set theory	نظرية الفاات	
quantum theory	نظرية الكم	
abstract set theory	النظرية المجردة الفئات	
criticism	نقر	
criticist	نقدانى	
critical discursive	نقدى استطرادي	
refute	ئَقُمْن <b>َ</b>	
refutation	بَقُصْ	
paradigm	منعوذج قياسى	
ultimate	نهائی ،	
	٠( و )	
monism	واحدية	
reality	وبعديه واقم	
real	ورسع واقعی	
existentialism	•	
	ويجودية	
tutelage	ومناية	

	بحثاً عن عالم أفونل ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
oositivism	وضعية
signaling function	والمناوية إشارية
consciousness	وعي
apperception	وعی ذاتی
	( & )
utopia	يرتربيا

- 1.7 -

## الفهـــرس

الصقحة			
٧	ملخص في صورة مقدمة		
	الجسزء الآول : عن المعبرفة		
15	(١) المعرفة و صياغة الواقع		
£Y	<ul> <li>(٢) عن المعرفة و الجهل</li> </ul>		
75	(٢) عما يُسمى مصادر المعرفة		
VT	(٤) العلم والثقد		
Ao	<ul><li>(a) منطق العلوم الاجتماعية</li></ul>		
1.4	(٦) صد التبجح		
	الجـــزء الثاني : عن التاريخ		
177	<ul> <li>(٧) كتب و أفكار (أول مطبوعات أوروبا)</li> </ul>		
181	(٨) عن صدام الثقافات		
101	(٩) عمانويل كانط: فيلسوف التنوير		
174	(١٠) التحرر من خلال المعرفة		
140	(۱۱) الرأى العام و المبادىء الليبرالية		
147	(١٢) نظرية موضوعية للفهم التاريخي		
	الجـــزء الثالث : أحدث المقتطفات المسروقة من		
	هنا و هناك		
Y11	(١٣) كيف أرى الفلسفة ؟		
444	(١٤) التسامح و المسئولية الفكرية		
<b>V</b> \$V	(١٥) بماذا يؤمن الغرب؟		
PFY	(١٦) النقد الذاتي المبدع في العلم و في الفن		
	معجم بالمصطلحات الانجليزية :		
17.1	(أ) انجليزي – عربي		
3.64	(ب) عربی – انجلیزی		

## مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٠٩٠/١٠١٠ - - 6297 - 10 - 6297



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف والاحدود ولا موعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه. هكذا تواصل مكتبة الأسرة عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل للشاب للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم يخطو ويكبر ويتعاظم ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة لكل أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد بأن مصر كانت ومأزالت وستظل وطن الفكر المتحرر والفن المدع والحضارة المتجددة.

م وزار مبلوك

045019

22.481 80.30

مهربان المراءة للبقنع